

Jean Daniélou

# Los evangelios de la infancia




herder

JEAN DANIÉLOU

# LOS EVANGELIOS DE LA INFANCIA

BARCELONA
EDITORIAL HERDER
1969

Versión castellana de la Comunidad de religiosas del monasterio San Benito (Montserrat), de la obra de JEAN DANIÉLOU, *Les Évangiles de l'Enfance*, Éditions du Seuil, París 1967.

IMPRÍMASE: Barcelona, 9 de octubre de 1968
Dr. JOSÉ CAPMANY, vicario episcopal


DEPÓSITO LEGAL: 19.550-1969 PRINTED IN SPAIN

GRAFESA - Nápoles, 249 - Barcelona

# ÍNDICE

# INTRODUCCIÓN

La cuestión del valor histórico de los Evangelios, es fundamental para la fe: si Cristo no fue realmente concebido por obra del Espíritu Santo, si realmente no resucitó de entre los muertos, nuestra fe es vana. Hoy día se presentan dos actitudes opuestas referentes a esta cuestión. Unos, ignorando o negando el trabajo de la crítica bíblica, confunden los datos históricos y lo que se deriva de su presentación, y, por lo mismo, son gravemente responsables de las dificultades suplementarias que suscitan entre los incrédulos. Otros, en el extremo opuesto, sólo ven en los Evangelios representaciones místicas sin fundamento alguno en la realidad histórica. Ambas actitudes proceden de una misma ignorancia de la verdadera exégesis; ésta nos enseña a discernir en los textos evangélicos, por una parte, los datos históricos, y por otra, los elementos destinados a extraer de ellos su significación.

Para los primeros cristianos, la dificultad no estaba en redactar las notas biográficas de la vida

de Jesús, puesto que todos las conocían. El peligro estaba en hacerlas constar de manera aislada, pues el problema consistía en demostrar que los acontecimientos de la vida de Jesús eran continuación de la historia sagrada, es decir, que tenían un contenido divino. Ésta es la razón por la que los autores de los Evangelios pusieron en relación dichos acontecimientos de la vida de Cristo con los grandes temas del Antiguo Testamento. Lo hicieron, usando los géneros literarios más corrientes entre sus contemporáneos: el *midrash*, que es como una reproducción de la vida de los grandes personajes del Antiguo Testamento, el *pesher*, que indica en los sucesos actuales el cumplimiento de las profecías, y el *apocalipsis*, que las demuestra preexistentes en el eterno designio de Dios. Es por esto que los Evangelios, lejos de carecer de valor histórico, son, por el contrario, la expresión de una historia íntegra que da a los acontecimientos su total dimensión. Por consiguiente, una actitud crítica, lejos de impugnar el valor histórico de los Evangelios, le conferirá, por el contrario, todo su significado.

Los fragmentos evangélicos para los que más importancia tiene lo que acabamos de decir, son los concernientes a la infancia de Jesús, en Mateo y en Lucas. La crítica modernista, desde Loisy hasta Bultmann, ha pretendido no ver en ellos más que leyendas. Eso proviene de prejuicios que no tienen nada que ver con la ciencia. Es de lamentar que un hombre como Steinmann les haya hecho concesiones. Péguy había denunciado ya, en páginas que con-

servan toda su actualidad, aquel error que consiste en negar que lo concerniente a la vida privada pueda ser conocido por la historia [1]. Resulta sorprendente que sea un judío quien, por hallarse en un terreno familiar, haya descubierto mejor que nadie la autenticidad humana de los relatos de la infancia de Jesús [2]. Lo que pasa es que los acontecimientos son presentados según un estilo que aplica su significado a la historia de la salvación. Es aquí donde resulta más necesario y a la vez más fecundo el trabajo de la crítica, y donde, sin excluir nada de la realidad histórica, nos permite alcanzar toda su profundidad. Éste será el trabajo que intentaremos hacer, apoyándonos en las recientes investigaciones sobre el Nuevo Testamento y sobre el judeocristianismo.

Como podrá observarse, la parte del Evangelio de Lucas concerniente a la infancia de Juan Bautista, la he omitido deliberadamente, por la sencilla razón de que ya traté de los episodios que la constituyen —el anuncio a Zacarías, la natividad de Juan, la visitación, y la estancia en el desierto— en un libro de mi colección, titulado *Jean-Baptiste témoin de l'Agneau*. La perspectiva es diferente. En mi libro sobre Juan Bautista, mi preocupación era situar a éste dentro de una teología de la historia y demostrar que representaba una era propia. En el presente volumen me refiero más particularmente a las cues-

1. *Un nouveau théologien: Monsieur Fernand Laudet*, ed. La Pléiade, p. 841-926.

2. Robert Aron, *Los años oscuros de Jesús*, Taurus.

tiones de crítica literaria e histórica. Habría podido considerar las páginas de Lucas sobre Juan Bautista bajo este aspecto, pero esto inevitablemente hubiera comportado repeticiones. Ha sido por ese motivo que he preferido limitarme estrictamente en este libro a la infancia de Jesús.

# I

# GENEALOGÍA

Mateo inicia su Evangelio con una genealogía que plantea innumerables problemas. Se trata, en efecto, de la genealogía de José y no de María, a pesar de que José no es el padre legal de Jesús. Dicha genealogía difiere, en su mayor parte, de la que nos presenta el Evangelio de Lucas, y, si se confronta con el texto del Antiguo Testamento, se advierten en ella varios errores. Por esto, muchos críticos consideran que se trata de una pura fantasía apologética, destinada a atribuir a Jesús una ascendencia davídica, y que por añadidura habría sido corregida al aparecer el «mito» de la concepción virginal. Mas, eso sería convertir a los autores de los Evangelios en unas personas muy ingenuas que se dejaban engañar ante cosas tan evidentes. Y esto ha de obligarnos a ser cautos antes de acusarlos de semejantes extravagancias.

Debemos observar ante todo que la finalidad de este capítulo no es la de darnos simplemente la genealogía de Jesús. El texto empieza así: «Libro de

la génesis de Jesucristo, hijo de David, hijo de Abraham» (1,1). Pues bien, en toda la Escritura sólo se encuentra esa expresión en Gén 5,1: «He aquí el libro de la génesis de Adán», y en Gén 2,4, a propósito del cielo y de la tierra.

Muchos críticos han relacionado estos textos. La relación no puede ser fortuita, como tampoco lo es la que existe entre Jn 1,1 y Gén 1,1. Y tanto menos cuanto que esos versículos del Génesis eran muy comentados en el judaísmo de aquel tiempo [1]. De aquí se deduce que Mateo establece un paralelismo entre la creación de Adán y la encarnación del Verbo, poniendo el acento en el hecho de la encarnación, que es la creación de una humanidad nueva, como una reproducción de la creación primera. En este aspecto, parece significar que, así como la creación de Adán fue obra de Dios, la creación del nuevo Adán también lo es, y entonces el paralelismo implica la afirmación de la concepción virginal.

Por otra parte, esto queda confirmado por lo que sigue a la genealogía, pues Mateo en el versículo 18 repite: «He aquí cómo tuvo lugar el génesis de Jesucristo». Y continúa con el relato de la aparición del ángel a José, diciéndole que María ha concebido por obra del Espíritu Santo (1,20). Como ha demostrado Vögtle [2], hay un estricto paralelismo entre

1. Véase, respecto a Gén 2,4, JEAN DANIÉLOU, *Théologie du judéo-christianisme*, p. 224-225.

2. *Die Genealogie Mt, 1,2-16 und die matthäische Kindheitsgeschichte*, «Bibl. Zeitchr.» 8 (1964) 239-262. Yo le debo mucho a este interesante artículo.

las dos partes del capítulo. Una y otra tienen por objeto mostrar la génesis de Cristo como la del nuevo Adán. La primera mitad lo hace señalando en Jesús a aquel que llega al término del Antiguo Testamento e inaugura una humanidad nueva; la segunda, indicando cómo la génesis del Nuevo Adán es obra del Espíritu Santo, es decir, afirmando que es Dios quien suscita esa nueva humanidad.

¿Cuál es entonces el sentido de la genealogía? Hay que estudiarlo más de cerca. A ello nos orienta una observación del mismo texto; éste hace notar que «de Abraham a David median catorce generaciones, de David al cautiverio de Babilonia otras catorce y del cautiverio de Babilonia a Cristo catorce más» (1,17). Y, realmente, si consideramos la genealogía, vemos que comprende tres grupos de catorce personas. Evidentemente, lo que tenía importancia para el autor era ese número simbólico. Lo que mejor lo prueba es que para llegar a él opera sustracciones y adiciones. Y esto resuelve ya una dificultad: los llamados «errores» del texto, son bien intencionados. No era la genealogía como tal lo que interesaba al autor. Se valió de genealogías ya existentes y las agrupó y arregló con miras a lo que se proponía.

Ya tenemos aquí una ilustración del gran principio que asentábamos al empezar. El autor del Evangelio conoce perfectamente la historia. Las genealogías de que se sirve son documentos históricos. Pero él los ordena en vistas a darles un significado. Lejos de negar la historicidad de los hechos,

el texto, por el contrario, la implica. El autor supone que se dirige a personas inteligentes que comprenderán el uso que él hace de la historia para sacar de ella el significado. Esquematiza voluntariamente. Claro está que si el texto cae en manos de un torpe —como por desgracia es a veces el caso de los exegetas—, éste acusará al autor de error o de mentira. Pero, como muy bien lo demostró en otro tiempo Raymond Aron, todo historiador da siempre una interpretación de los hechos. Esto es lo que hace nuestro autor, valiéndose de los procedimientos habituales en la cultura de su tiempo.

Mas, ¿cuál es entonces el significado de esta agrupación de los progenitores de José en tres grupos de catorce? Las interpretaciones son diversas. Podría tratarse de las diez semanas de años, familiares a la apocalíptica judía: las tres primeras, correspondientes al tiempo que va de Adán a Abraham, debían suprimirse; quedaban entonces siete semanas de años; las seis primeras corresponderían a las seis veces siete que representan los tres grupos de catorce, y la séptima sería la inaugurada por Cristo, ya que con él se abre la séptima edad del mundo. Schwarte, en una obra reciente, dice que ésta es la interpretación que da san Agustín y que sirvió de base a su teología de las edades del mundo en el *De Genesi contra Manichaeos*[3]. Por otra parte, es cierto que se encuentran en la Biblia catorce generaciones desde

3. *Die Vorgeschichte der augustinischen Weltalterlehre*, Bonn 1966. Véase también A. LUNEAU, *L'histoire du salut chez les Pères de l'Église*, París 1963.

Abraham hasta David. El autor debió arreglar los dos grupos para asimilarlos al primero. En ese caso podría tener el sentido de designar por el primer grupo a los patriarcas, por el segundo a los profetas y por el tercero a los sacerdotes salmistas.

Pero, sea lo que fuere de estas diversidades de interpretación, que, por otra parte, son complementarias, no podemos dudar respecto a la intención de la esquematización numérica. Tiene por objeto demostrar que el nacimiento de Jesús no es un acontecimiento fortuito, perdido dentro de la historia humana, sino que es la realización de un designio de Dios al que estaba ordenado todo el Antiguo Testamento. Jesús es el mesías que viene al término del Antiguo Testamento y que al mismo tiempo le da un final, inaugurando los tiempos mesiánicos. Esta interpretación es tanto más cierta cuanto que corresponde a una de las tesis más apreciadas en la apocalíptica judía: la idea de que todo está previamente escrito en los libros celestiales, de que las generaciones humanas particularmente, se despliegan según un orden previsto y de que el acontecimiento escatológico llega a la hora fijada por Dios. También encontramos este concepto en la primera epístola de Pedro, cuando habla «del Cordero designado desde antes de la creación del mundo» (1,20), y en la epístola a los Efesios, cuando dice que Dios «nos eligió en Cristo antes de la creación del mundo» (1,4).

La genealogía tiene entonces una doble finalidad. Por una parte, indica la continuidad de Cristo respecto al Antiguo Testamento. Éste será un leitmotiv

del Evangelio de Mateo. Mostrará a Cristo prefigurado por Jacob y por Moisés, como tendremos ocasión de ver, y profetizado por Isaías y por David, como diremos también. La vida de Cristo nos será presentada como una reproducción de la vida de los profetas, a la manera como la explicaban los *midrashim* de aquel tiempo. La misma intención que rige el uso de las genealogías, regirá el de los datos históricos de la vida de Jesús.

Mas, por otra parte, la genealogía indica una ruptura. Se detiene materialmente en José. Jesús, según la carne, sólo es hijo de María. Pero no es por María que Jesús es hijo de David[4]. Nada sabemos de un predecesor davídico de María, a pesar de todo lo que han querido inventar críticas excesivamente bien intencionadas. El poder de Dios es el único que suscita ese retoño de David, de una manera más admirable todavía que aquella por la que suscitó en Isaac un vástago a Abraham, para indicar que, si bien Jesucristo continúa la estirpe de Abraham y de David, es al mismo tiempo el inicio absoluto de una humanidad nueva. Las preparaciones están terminadas; ha llegado la hora de la realización.

Tal vez sea también por aquí que pueda explicarse una de las singularidades de la genealogía. En ella se nombra a algunas mujeres. Podría esperarse que fueran Sara o Ana, ya que son prefiguraciones de la concepción virginal. Mas no es así. Se trata de Rahab, la cortesana de Jericó, de Tamar, la nuera

4. Véase LÉON-DUFOUR, *Études d'Évangile*, p. 79.

culpable de Judá, de Rut, la moabita que se casó con Booz, y de Betsabé, la mujer adúltera de David. Lo que más sorprende es que tres de esas mujeres sean extranjeras, una cananea, una moabita y una hitita, y tres pecadoras. También en esto hay, evidentemente, una intención: Hacer notar la universalidad de la nueva alianza, ya prefigurada en la ascendencia del Mesías; o bien demostrar que la salvación es ofrecida, no solamente a los justos sino también a los pecadores; o también, sin excluir las otras explicaciones, subrayar que el designio de Dios se cumple de todas formas, valiéndose con frecuencia de caminos que desconciertan las previsiones humanas. Y esto aparece como una prefiguración del camino absolutamente desconcertante a las miras humanas, por el cual Dios suscitará en Jesús un descendiente de Abraham y de David [5].

De este estudio, podemos sacar dos conclusiones. La primera, que los autores de los evangelios son historiadores. Y vemos su método. Es evidente que la genealogía no es un elemento del *kerygma* de la comunidad primitiva, del que Mateo se hubiera servido. Tiene por base documentos históricos. Y fue el escriba Mateo quien los buscó; esto es una prueba de la encuesta histórica a la que se consagraron Mateo y Lucas y que vale para el conjunto de los Evangelios de la infancia. La genealogía no la redactaron los apóstoles sino que se obtuvo de los archivos de la familia de Jesús [6]. Y sabemos por Hegesipo el

5. Véase VÖGTLE, art. cit., «Bibl. Zeitschr.» 9 (1965) 40-41.
6. Véase EUSEBIO DE CESAREA, *Historia eclesiástica*, I, 5,7.

lugar importante y hasta encumbrante que dicha familia ocupaba en la comunidad judeocristiana primitiva. Ha sido la mentalidad occidental, la ignorancia del judeocristianismo y la carencia de sentido semítico lo que ha desviado a tantos exegetas en la interpretación de los Evangelios. Han proyectado en ellos sus categorías platónicas, cartesianas, hegelianas y heideggerianas. Y, siendo así, se comprende que todo haya quedado confuso en su inteligencia.

La segunda conclusión es el carácter absolutamente privilegiado de la encarnación. La encarnación es el *kairos,* el momento decisivo, la esencial intervención de Dios en la historia. Pero la genealogía demuestra al mismo tiempo que este *kairos* es el centro de la historia de la salvación, es decir, que está preparado por el Antiguo Testamento y que será seguido por la Iglesia. Aquello que es objeto de fe será, por ende, una historia sagrada objetiva, cuyo centro es la encarnación y no será simplemente un encuentro personal con Cristo, encuentro para el que los acontecimientos objetivos de la historia sagrada no tendrían importancia.

Esto es lo que el más célebre exegeta de nuestros tiempos, Oscar Cullmann, acaba de demostrar admirablemente contra Rodolfo Bultmann en su obra sobre la historia de la salvación *(Le salut dans l'histoire,* París 1965). Y el estudio que hemos hecho nos prueba cuán justificada es esta posición. Es la única que da un sentido a la genealogía, la cual, sin ella, no sería más que una irrisoria pieza de folklore.

# II

# ANUNCIACIÓN A MARÍA

De todos los pasajes evangélicos de Mateo y de Lucas sobre la infancia, ninguno iguala en importancia para la fe a Mt 1,18-25 y a Lc 1,26-38. Pues estos dos textos dan testimonio de que, como dice Mt 1,20, María concibió «por obra del Espíritu Santo». Esta afirmación se repite en el *Símbolo de los Apóstoles,* que es el resumen de la fe cristiana. Para muchos, constituye un escándalo; y, ciertamente, desde el punto de vista de la razón, lo es. Pero, no obstante, es a esta verdad escandalosa a la que el cristiano del siglo xx se adhiere de palabra y de corazón, pues sabe que el amor de Dios es soberanamente libre y que «nada le es imposible» (Lc 1,37). La fe cristiana no duda que el mismo Verbo de Dios que suscitó a Adán en los orígenes, vino al final de los tiempos a recoger a este Adán para introducirlo irrevocablemente en la gloria que su amor le destinaba.

Pero, afirmar que esto es verdad, o sea, tener el derecho de exigir a todos los hombres de nuestro

tiempo que lo crean, es algo tan grave que tenemos el deber de reflexionar sobre las razones en que se funda tal aserción. Y muy particularmente, tenemos el deber de discernir la realidad a la que nos creemos con el derecho de exigir la adhesión sin reserva de la fe, y de considerar la manera como nos presentan esta realidad aquellos a través de los cuales tenemos acceso a ella. Pues constituiría un grave abuso de confianza pedir la adhesión sin reserva de la inteligencia —que al hombre de hoy le cuesta tanto entregar por haberse visto con tanta frecuencia engañado—, a cosas que no tuviéramos la certeza de que forman parte de la substancia misma de la realidad de la que damos testimonio. Eso es lo que nos obliga a examinar con atención los textos [1].

El relato de la anunciación tiene por objeto la revelación, hecha a María, de que será la madre del Mesías y de que Dios va a venir. Este texto es el primero en que Lucas nos habla de María. Lo que nos dice de ella se concreta en tres características. En primer lugar, nos dice que era virgen. Y el versículo 34, en el que María declara que «no conoce varón», parece significar su voluntad de permanecer siéndolo. Esto podría parecer extraño, dado que el

1. Véase H. SAHLIN, *Der Messias und das Gottesvolk*, Upsala 1945; A. LAURENTIN, *Structure et Théologie de Luc* I-II, París 1957; L. LEGRAND, *L'arrière-plan néo-testamentaire de Luc*, I, 35, RB 70 (1963) 161-192; S. LYONNET, *Khaire Kekharitômene*, «Biblica» 20 (1939) 131-141; A. STROBEL, *Der Gruss an Maria (Luc 1,28)*, ZNW 53 (1962) 86-110; M. CAMBE, *La charis chez St. Luc.*, RB 70 (1963) 193-207; J.P. AUDET, *L'annonce à Marie*, Rb 63 (1965) 346-374.

matrimonio era considerado por los judíos como indicio de la bendición de Dios. Pero sabemos que en tiempo de Cristo, en el ambiente esenio, el celibato era considerado como una consagración a Dios. Y este rasgo es, históricamente, muy verosímil.

En segundo lugar, Lucas nos dice que estaba desposada con José. Esto puede parecer contradictorio. Pero, de hecho, encontramos en ello una confirmación. En efecto, le era imposible a una joven que quería permanecer virgen, vivir sola. El hecho de estar desposada, le confería la condición jurídica que había de permitirle realizar su designio. El cristianismo semítico antiguo nos prueba que estaba difundida la costumbre de la vida en común de una virgen y un monje. Pronto suscitó reservas en el mundo occidental. San Juan Crisóstomo, en el siglo IV, la combate, lo cual indica su persistencia. La extrañeza que nos causa esta costumbre, demuestra su historicidad. Difícilmente hubiera sido inventada por los evangelistas. Recordemos que Mateo la confirma (1,18).

La tercera característica es que María habitaba en Nazaret. Mateo nos dice tan solo que María y José se establecieron allí después del nacimiento de Jesús (2,23). Sea como fuere, existe un vínculo de unión entre Jesús y Galilea, en la que se sitúa Nazaret. Nazaret no aparece en el Antiguo Testamento y ninguna razón de orden literario puede justificar su mención. De nuevo tenemos un hecho cuya historicidad es cierta: no sabemos por qué motivo María se hallaba en Nazaret. El único punto afirmado es que el episodio de la anunciación tuvo lugar allí.

El primordial acontecimiento es la revelación hecha a María. Nos lo refiere el historiador Lucas. Consta de dos elementos: el hecho de la revelación y el contenido de la misma. Consideremos de momento el primero. Como en todas las narraciones del Nuevo Testamento, debemos distinguir la realidad histórica en sí, de la presentación que de ella hace el Evangelista. Esto es lo que la constitución de la revelación expresa, cuando distingue la misión de los testigos que afirman la realidad del hecho, de la elaboración de su testimonio en la enseñanza de los apóstoles y de la última redacción que es la de los evangelistas. En nuestro caso, el testigo original no puede ser otro que la propia María.

El hecho de una revelación a María, es del mismo orden que las otras revelaciones de que nos hablan los dos Testamentos. Es evidente que nos hallamos aquí ante una de las afirmaciones esenciales de la Escritura, ante uno de los objetos esenciales de la fe, a saber: que Dios habla. La existencia de una palabra reveladora, constituye, juntamente con la afirmación de una palabra creadora, la esencia de la Escritura. A lo largo del Antiguo Testamento, la palabra de Dios se dirigió a los patriarcas, a los profetas y a los sabios. Negar que María pudo ser objeto de una revelación, sería, en cierta manera, atentar contra la existencia de la revelación, sería refutar uno de los aspectos constitutivos de la historia sagrada, es decir, de las *magnalia Dei*.

Juntamente con el hecho de la revelación, hay otro elemento que proviene de la substancia misma

del suceso: la fe de María. Todo el relato lo manifiesta. La afirmación que hace María al decir que «no conoce varón» demuestra que es perfectamente consciente de la imposibilidad humana de lo que el ángel le anuncia y, por lo mismo, que sólo podrá ser obra del poder divino. Y éste es precisamente el objeto de la fe: creer que «nada es imposible para Dios» (1,37). La fe es constitutiva de la historia sagrada, como la revelación, de la cual es el reconocimiento. Es la característica propia del hombre de la Biblia. El acto de fe de María a la palabra que se le dirige, es un elemento primitivo de nuestro relato.

Dicho esto, la presentación que nos ofrece Lucas del episodio es una elaboración, ya que se inspira en anteriores narraciones bíblicas. Tenemos una prueba cierta de que ésta fue su intención, pues existe un paralelismo que forma parte del mismo Evangelio: la anunciación a Zacarías y la anunciación a María. Como especialmente hacen notar Lyonnet y Laurentin, el evangelio de la infancia según Lucas, está constituido sobre el paralelismo entre la infancia de Juan Bautista y la infancia de Jesús, con la finalidad de subrayar la superioridad de éste. Asimismo, la incredulidad de Zacarías se opone a la fe de María. Mas, esta oposición implica una analogía.

Ahora bien, dicha analogía se extiende a episodios anteriores del Antiguo Testamento. Respecto a este punto se han de precisar bien las cosas. La analogía es ante todo una afinidad entre las mismas realidades. Entre la revelación hecha a Abraham de que tendría un hijo de la estéril Sara, y la revelación

hecha a Zacarías de que tendría un hijo de Isabel también estéril, existe una analogía en las realidades, que es la analogía de las *magnalia Dei* en la historia de la salvación. Las maneras de obrar de Dios son las mismas y ello es lo que justifica nuestro derecho a reconocer una analogía entre el paso del mar Rojo, la resurrección de Cristo y el bautismo cristiano. Siendo así, es normal que, al presentar un hecho, el autor bíblico se inspire en la manera como eran presentados acontecimientos análogos en la Escritura. Así se creó un género literario de las anunciaciones. Por otra parte, estas correlaciones literarias son, para el escritor bíblico, una manera de mostrar la analogía de las realidades y por tanto la continuidad de la historia de la salvación, al mismo tiempo que sus rupturas.

Aquí intervienen cierto número de paralelismos literarios en los que Lucas, al presentar la anunciación, se inspiró de relatos históricos análogos. Podríamos considerar dos grupos. El primero es el de las manifestaciones de Yahveh por mediación de un ángel, para confiar a algún elegido de Dios una misión. Así, por ejemplo, el «ángel de Yahveh» se aparece a Moisés en la zarza ardiente, para enviarle a libertar a Israel. Moisés se excusa alegando su incapacidad. Yahveh le dice: «Yo estaré contigo.» Y le da una señal. Moisés entonces responde: «Pues iré» (Éx 3,1-13). Nótese que la estructura del relato es la misma que la de Lc 1,26-38: el ángel, la misión, la excusa, la promesa de asistencia, y la aceptación. Volvemos a hallar exactamente la misma estructura en

Jue 6,11-24, respecto a la misión de Gedeón. Hay en particular una expresión que es común a estos dos textos y a Lucas: «(Yo estaré) *contigo*» (Éx 3,12; Jue 6,12; Lc 1,28).

Más concretamente, en los relatos de las anunciaciones a Isabel y a María, Lucas parece haberse inspirado en un fragmento que presenta con éstos una analogía aún más sorprendente: es el de la aparición del ángel de Yahveh a Abraham en el encinar de Mamré, para anunciarle que tendrá un hijo de la estéril Sara. Es indiscutible la importancia que este relato tenía en el ambiente cristiano primitivo. Además, es objeto de un largo comentario de san Pablo, quien ve en él el modelo de la fe en aquello que le es común en la antigua y en la nueva alianza. Y Lucas era discípulo de Pablo. Hay, particularmente, un rasgo que se lo debió inspirar a Lucas el episodio del Génesis: cuando Sara duda de la promesa de Yahveh, el ángel le dice: «¿Es que hay algo imposible para Dios?» (Gén 18,14). Y la misma expresión se encuentra en Lc 1,18, no refiriéndose a María, sino a Zacarías que también duda.

El segundo grupo de paralelos que presenta nuestro texto, en lo concerniente al tema de la revelación, es el de la manifestación relativa a los tiempos mesiánicos y escatológicos. La cuestión que en este caso se plantea es, en primer lugar, la salutación inicial. La palabra griega *khaire* sólo puede significar un saludo. Pero se ha observado que, en los profetas, tiene el sentido de «Alégrate», sentido que está en relación con el gozo mesiánico. En varios

textos, es precisamente la palabra dirigida por Yahveh a Jerusalén, presentada como «la hija de Sión», para anunciarle que llega la salvación. El texto de Sofonías (3,14-17) es particularmente interesante a este respecto: «Alégrate *(khaire),* hija de Sión... El Señor está en ti». Como dice muy bien Laurentin, Lucas, al poner esta palabra en labios del ángel, tuvo la intención de presentar a María como el símbolo del pueblo de Israel al que se había anunciado el advenimiento escatológico.

Otra comparación se impone. Vemos en Daniel, que el ángel Gabriel se aparece al vidente y le dice: «Se ha pronunciado una palabra y yo he venido a revelártela, pues, tú, eres un hombre objeto del favor de Dios *(eleinos)*» (9,23). Y la finalidad de esa palabra es el anuncio de que pasadas setenta semanas surgirá el juicio de Dios. Dos coincidencias son aquí sorprendentes. Este texto es el único que nos habla de la aparición de Gabriel en el Antiguo Testamento. Además, la expresión *eleinos,* «objeto del favor de Dios», es equivalente a *kekharitomene,* que también significa «objeto del favor de Dios». Por otra parte, la finalidad del anuncio es idéntica: se trata de la venida escatológica de Yahveh, acontecimiento que era esperado por Daniel al cabo de setenta semanas. Sabemos que esta profecía era tenida en gran estima por los ambientes judíos, que, al igual que los de Qumrán, esperaban como inminente la liberación de Israel. En el ambiente de María, Juan Bautista dará testimonio de esta espera y de la inminencia de la venida de Yahveh. Y a María se le revela que ha

llegado la hora de su cumplimiento. Tenemos aquí un sólido contexto histórico.

Es muy verosímil que Lucas se inspire en Daniel para presentar la anunciación, sobre todo al designar al ángel con el nombre de Gabriel; en la escena paralela de Mateo sólo se habla del «ángel del Señor». Y hemos visto que, antes de Lucas, el nombre de Gabriel sólo aparece en dos textos de la Escritura, ambos de Daniel (8,16 y 9,21). Además, tenemos pruebas de que, para la composición de su Evangelio, Lucas se inspiró en Dan 9,21-27, es decir, en la profecía de las setenta semanas. Burrows hace notar que la cronología que hallamos en Lucas, desde la aparición a Zacarías hasta la presentación, finaliza a las setenta semanas [2]. Laurentin ha puesto de relieve curiosas semejanzas entre la aparición de Gabriel a Zacarías y la aparición de Gabriel a Daniel [3], en especial la alusión a la hora de la oblación.

Parece, pues, razonable pensar que la designación del ángel por el nombre de Gabriel es propia de Lucas y proviene de la influencia literaria ejercida en su relato por Dan 9,21-27. En cambio, el hecho de la aparición del ángel, forma realmente parte de la tradición que Lucas refiere y que es también propia de Mateo. Falta ahora saber qué designa la palabra «ángel», palabra que significa «enviado». Observemos que, en los relatos del Antiguo Testamento de que antes hemos hablado, las anunciaciones son

2. *The Gospels of the Infancy and other Biblical Essays*, Londres 1940, p. 41-42.

3. *Op. Laud.*, 46-47.

atribuidas unas veces al «ángel del Señor», otras al mismo Yahveh, y otras a un ángel determinado. Y, en la literatura judeocristiana arcaica, particularmente en la *Ascensión de Isaías*, el Hijo de Dios y el Espíritu Santo son llamados «ángeles» en sus manifestaciones [4]. Por consiguiente, hay que distinguir lo que la Escritura afirma con toda verdad, es decir, que Dios se manifestó a María, del modo de dicha manifestación.

Pero nos hallamos aquí con dos elementos: lo que se dice de los ángeles —y de los demonios— en la Escritura, corresponde a una esfera de la realidad, a una profundidad del universo espiritual que no sólo carece de razón ponerlo en tela de juicio, sino que aparece implicado en ciertas afirmaciones fundamentales de la fe. Y ha sido tal vez la ceguera del hombre moderno respecto al mundo invisible, lo que le ha hecho incapaz de percibir aquella realidad del universo espiritual tan familiar a Pablo y a Juan, a Agustín y a Dionisio, a Newman y a Vianney, a Bernanos y a Rilke. Y este mundo invisible no puede ser más que un universo personal. Pero, es cierto al mismo tiempo, que la apocalíptica judía y judeocristiana se ha complacido en la descripción de este mundo angélico y de sus clases: ángeles, arcángeles, tronos, virtudes, dominaciones y potestades, y les ha atribuido funciones en el gobierno del mundo físico y en el designio de la historia salvífica, funciones cuyo detalle no forma parte de la substancia de la fe.

4. Véase J. DANIÉLOU, *Théologie du judéo-christianisme*, París 1958, p. 169-199.

Hasta aquí hemos examinado el relato de la anunciación desde el punto de vista de la elección de María que constituye un hecho fundamental. Vamos a examinarlo ahora desde el punto de vista del contenido de las revelaciones hechas a María, es decir, de los acontecimientos en los que ella está llamada a desempeñar una función. Esto nos obliga a estudiar la segunda parte de la narración, a la que hasta el presente tan sólo hemos aludido. Se trata ante todo de la descripción hecha por el ángel de lo que será aquel niño del que María ha de ser madre. Volvemos a encontrar aquí las tres líneas que ya se desprendían del estudio sobre la vocación de María, pero las hallamos agrupadas bajo una perspectiva distinta. La primera la traza el hecho de que el niño que nacerá de María será el Mesías. Esto es como una prolongación de las profecías hechas a Sara y a Isabel sobre el carácter predestinado de Isaac y de Juan respectivamente. Pero marca en esta línea una promoción de orden excepcional.

Esta descripción abarca los versículos 32 y 33 del capítulo. Lo esencial está contenido en las palabras «El señor Dios le dará el trono de David su padre; reinará eternamente en la casa de Jacob y su reino no tendrá fin» (33). La afirmación no deja lugar a dudas: el hijo de María será aquel descendiente de David anunciado por los profetas, que establecerá definitivamente el reino de Dios. La expectación de aquella figura humana, del Mesías, del Ungido por excelencia, era familiar al judaísmo contemporáneo de Cristo; hallamos un eco en los escritos judíos de

aquel tiempo en los *Salmos de Salomón* y en la *Asunción de Moisés*. Los esenios esperaban a la vez a un mesías real descendiente de David y a un mesías sacerdotal procedente de Sadoc. También en el Evangelio vemos mencionada en diversas ocasiones esta expectación del Mesías. Los sacerdotes y levitas preguntan a Juan: «¿Eres tú el Mesías?» (Jn 1,19). Y la samaritana le dice a Jesús: «Sé que el Mesías ha de venir» (Jn 4,25).

La anunciación a María contiene dos predicciones esenciales. La primera, que su hijo será el Mesías esperado. Por tanto, ya no se trata únicamente de la creencia en la existencia del futuro Mesías, sino de la afirmación de que ha llegado el día de su nacimiento. Nos hallamos ante la aseveración cristiana como tal. La fe en el Mesías es común a judíos y cristianos, lo que les divide es la cuestión acerca de si el hijo de María es el Mesías.

La segunda predicción es que el citado Mesías será un descendiente de David (33). Desde el punto de vista de María, esta afirmación es lo que constituye la paradoja fundamental, pues decir que el Mesías será hijo de David equivale a decir que será hijo de José, ya que es José el descendiente de David y no María. No obstante, María no se ha unido a José (1,34). Tenemos la afirmación de la genealogía de Mateo, que hace proceder a Jesús de David por José, y al mismo tiempo confirma que es concebido de María, por la virtud del Espíritu Santo, como un nuevo comienzo de la humanidad. El problema de la relación de Jesús con David centra de tal manera

todo el episodio y suscita tantas dificultades que forzosamente debemos descartar que sea una invención de la tradición ulterior o del escriba Lucas. Si existe un hecho históricamente cierto, no cabe duda que es éste.

Asentado lo dicho, es posible descubrir en la presentación de la escena, lo que podría ser exclusivo de Lucas. La expresión: «Será grande» (32) la hallamos ya a propósito de Juan Bautista (1,15), y por consiguiente, parece se debe al Evangelista. En cambio, las expresiones: «El Señor le dará el trono de David su padre. Reinará eternamente sobre la casa de Jacob. Su reino no tendrá fin» (33), parecen depender de citas de la Escritura y en particular de Isaías 9,5-6: «Un niño nos ha nacido... viene a traer una paz sin fin al *trono de David* y a su *reino,* desde ahora y *para siempre*». El procedimiento es muy semejante al de los cánticos de Lucas que se encuentran en los capítulos siguientes. Como sabemos, era éste un género literario corriente en el judaísmo y en el judeocristianismo de la época; los *midrashim* se componían a base de textos de la Escritura. Nos sorprende ver que Mateo, por su parte, usa otro procedimiento, que no es el de los *midrashim,* sino el de las citas (1,23; 2,6; 2,15; 2,18). Es sabido que los historiadores judíos o paganos de aquel tiempo — Josefo, Tácito... — eran tan escrupulosos en referir exactamente los hechos, como libres en la expresión de las palabras puestas en boca de los personajes. Dado que el pasaje no presenta un vocabulario lucano, podríamos suponer un *midrash* de Isaías 9 que se remontase

al ambiente judeocristiano primitivo. Ésta es la opinión de Bultmann[5].

Mas, como hemos dicho, la anunciación no se limita al hecho de que el hijo de María será el Mesías, sino que contiene también la revelación de la venida escatológica de Yahveh. He aquí dos líneas paralelas que se encuentran en todo el Antiguo Testamento. Los profetas anuncian a la par la venida de un hombre elegido por Dios, el Mesías, y la venida del mismo Dios. La relación de aquellos dos advenimientos era diversamente interpretada en el judaísmo. De ordinario, la aparición del Mesías se concebía como la inauguración de una era de paz sobre la tierra, como el reino mesiánico, después del cual llegaría el juicio de Dios que establecería un cielo nuevo y una tierra nueva. Pero, ni en el Antiguo Testamento ni en el judaísmo había surgido nunca la idea de que el Mesías y el Dios que había de venir fuesen un mismo y único ser. Y precisamente, lo que proclama la escena de la anunciación no es sólo que ha llegado el día del advenimiento del Mesías y a la vez de la visita de Yahveh, sino que Jesús será al mismo tiempo el Mesías esperado y el Dios profetizado.

Después del estudio sobre lo que se refiere en nuestro texto a la venida del Mesías, estudiemos ahora lo relativo a la visita de Dios. A ella se refiere el versículo 35. Ya hemos visto que el *khaire* del versículo 28 era la expresión de júbilo ante la llegada de Yahveh, claramente afirmada en el versículo 35:

---

5. *Die Geschichte der Synoptischen Tradition,* Gotinga ²1957, p. 321-328.

«El Espíritu Santo descenderá sobre ti y la virtud del Altísimo te cubrirá con su sombra». La predicción de que Yahveh derramará el Espíritu, mediante el cual renovará la creación, es uno de los aspectos esenciales del anuncio profético (Is 32,15). Se trata del Espíritu creador que había suscitado la primera creación (Gén 1,2), y que debía suscitar la nueva creación. La «virtud del Altísimo» designa igualmente el poder irresistible de Dios, mediante el cual, al fin de los tiempos aniquilará a sus enemigos y realizará irrevocablemente su designio sobre Israel. Pero, hacemos notar que no es cuestión aquí de la venida de Yahveh de una manera general.

Esta acción de espíritu y de potencia, concierne directamente a María; será sobre ella que descenderá el Espíritu y será a ella a quien cubrirá la sombra del Altísimo. Las palabras del ángel son una respuesta a su pregunta. Significan que la acción creadora anunciada por los profetas y que va a cumplirse es ante todo la «génesis» del niño que nacerá y que será el nuevo Adán, el comienzo de la nueva creación.

Pero el texto dice algo más. Hay en él una palabra que tiene la máxima importancia: «cubrir con su sombra». Esta expresión, tan rara, la encontramos en el Antiguo Testamento, en Éx 40,43. Designa la nube, que era el signo visible de la presencia de Yahveh en el tabernáculo del desierto. Y san Lucas también la emplea al narrar la transfiguración, para significar la presencia de Dios en Jesús. En el texto que nos ocupa, no puede tener otro sentido que el de indicar la presencia de Dios en el niño que nacerá

de María. Muchos textos del Evangelio confirman que lo que el tabernáculo era en la antigua economía, lo es la humanidad de Jesús en la nueva, es decir, el lugar de la presencia de Dios. Es lo mismo que afirma Juan en 1,14: «El Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros.» La carne, la humanidad de Jesús, es el lugar de la habitación del Verbo. Por esto Jesús podía decir a los judíos: «Destruid este templo y en tres días lo reedificaré» (Jn 2,19). Si puede reconstruir el templo que es su cuerpo, es decir, resucitarlo, es porque desde un principio su cuerpo es el templo de la nueva alianza.

Desde esta perspectiva adquiere pleno sentido la última frase: «Por esto, el ser santo que nacerá de ti será llamado Hijo de Dios.» Por sí misma la expresión no es decisiva. Pero, en la época en que escribe Lucas sólo puede significar, para los ambientes cristianos, la divinidad del Verbo. En este sentido, representa una afirmación nueva con relación a la expresión «Hijo del Altísimo» (1,32), que, en rigor, podría entenderse del Mesías. Mas, después de la afirmación de la presencia de Yahveh en el hijo que nacerá de María, la expresión «Hijo de Dios» sólo puede significar una cosa, a saber: que el «ser santo» que nacerá de María, será un niño que será santo por la presencia de Dios en él, por ser realmente el Hijo de Dios. Vemos, pues, que la revelación del acontecimiento escatológico hecha a María, presenta tres momentos sucesivos.

Se le revela, en primer lugar, que la venida de Dios es inminente. En segundo, que la renovación

de la creación, operada por dicha venida será, sobre todo, el nacimiento de Jesús, primogénito de la nueva humanidad. Y finalmente, que el advenimiento de Dios tendrá lugar en él, de suerte que aquel niño será realmente Dios presente en una carne de hombre: será el Hijo de Dios hecho carne.

Aquí aparece claramente la revelación hecha a María en lo que tiene de absolutamente nuevo con relación a cuanto la había precedido. Afirma dos realidades. La primera, que aquel niño, no sólo será el Mesías descendiente de David, sino que también será el nuevo Adán que inaugurará la nueva creación. Y, a la vez, la maternidad virginal de María, que de momento parecía un escándalo, adquiere todo su significado. Ireneo dice admirablemente que, así como el primer Adán había sido formado de la tierra virgen, así el segundo Adán debía ser formado de una virgen [6].

Y la segunda revelación es que la venida de Dios anunciada por los profetas no irá separada de la venida del Mesías, sino que se realizará en él. Como hemos dicho, esto es lo que nadie hubiera podido imaginar y lo que fue revelado a María. También es éste un hecho que forma parte de la substancia misma de la fe cristiana; pues, que el Verbo se haya hecho carne, es una verdad que pertenece a esta substancia, y que forma parte de la confesión cristiana en el *Símbolo de los Apóstoles*. Es la fe común a Pablo y a Juan. Es el hecho que se reveló a María antes

6. *Dem.*, 32.

que a nadie, a causa de la eminente misión que debía desempeñar en su cumplimiento, pues su elección consistía precisamente en ser aquella en quien el Verbo de Dios debía unirse a la naturaleza humana.

## III

## JESÚS Y JOSÉ

El primer capítulo de Mateo contiene, después de la genealogía, un pasaje que presenta una analogía y a la vez un contraste con la anunciación a María en Lucas. Se trata también de una anunciación hecha por «un ángel del Señor». Uno de los elementos que más resaltan en esta anunciación de Mateo, como en la de Lucas, es la designación del nombre de «Jesús», nombre que llevará el niño (1,21). Estos paralelismos bastarían por sí solos para demostrar que los relatos de Lucas y de Mateo se apoyan en datos comunes. Mas, por otra parte, sorprenden los contrastes. En Mateo, la anunciación va dirigida a José y no a María. Tiene lugar cuando ya Jesús ha sido concebido. Y, finalmente, el objeto de este episodio es demostrar, como en la genealogía, que Jesús nace de la estirpe de David.

### CONCEPCIÓN VIRGINAL.

El episodio que estudiamos, ha desconcertado en gran manera a los exegetas. La mayoría entienden

que la revelación hecha a José de que la concepción de María es por obra del Espíritu, tiene la finalidad de poner término a su incertidumbre respecto a ella. Pero esto implicaría problemas psicológicos inverosímiles e insolubles, totalmente ajenos al espíritu con que fueron escritos los Evangelios. En realidad, tan absurdo es pensar que José creía a María culpable, como pensar que no la creía culpable. El padre Léon-Dufour, en un interesante capítulo de sus *Études d'Évangile* (p. 72-75), parece indicar el buen camino [1].

El anuncio a José no tiene por objeto la concepción virginal; ésta le es ya conocida, pues en José no hay ninguna turbación psicológica acerca de la actitud que ha de tomar para con María. El anuncio tiene por objeto darle a conocer su propia relación respecto al niño que va a nacer, actitud que consistirá en asumir la paternidad legal, a fin de asegurar —y aquí volvemos a comprobar la intención de Mateo, que ya se adivinaba en la genealogía— su filiación davídica. De esta manera, las dos partes del primer capítulo de Mateo, forman, como indica Vögtle [2], las dos pruebas de una misma demostración.

Por otra parte, esto queda confirmado por la frase que inicia el fragmento y que lo relaciona con la genealogía. Dicha frase con frecuencia se traduce de esta manera: «El nacimiento (la génesis) de Jesucristo fue así» (1,18). Pero Stendahl observó con razón que

1. Véase también Michael Kraemer, *Die Menschwerdung Jesu Christi nach Matthäus*, «Biblica» 45 (1964) 1-50.
2. Art.cit., p. 240-247.

*génesis* tiene aquí el mismo sentido que en el primer versículo del Evangelio, donde hemos visto que significaba genealogía [3]. Y la mencionada genealogía es la de Jesús, a partir de Abraham y de David, por José. Mas, esta genealogía encuentra aquí su problema crucial: Jesús no es hijo de José según la carne. El pasaje que estudiamos se propone explicar cómo Jesús puede pertenecer al linaje de David, sin ser hijo de José. Y la explicación será precisamente el reconocimiento jurídico de Jesús hecho por José. Y este reconocimiento es el objeto de todo el relato.

Pero, como vemos, esto implica una seria consecuencia. La finalidad del relato no es defender la concepción virginal sino, por el contrario, dejar establecido cómo Jesús puede ser descendiente de David y Mesías davídico, a pesar de la concepción virginal, que constituye una objeción fundamental. Esto prueba hasta qué punto la concepción virginal era una creencia primitiva e indiscutible. Sin ella, la totalidad del episodio pierde su sentido. Además, no existe ninguna razón para negar que la narración se base en un fondo histórico. Lejos, pues, de sospechar una invención que justifique la concepción virginal, estemos ciertos de hallarnos ante un episodio histórico que la supone.

Así pues, el principal interés del presente pasaje es la confirmación que aporta al relato de Lucas en lo concerniente al hecho de que María concibió por obra del Espíritu. Subrayemos los diversos aspectos

3. *Quis et unde? An analysis of Mth. 1-2*, «Judentum Urchristentum, Kirche (Festschrift Jeremias)», p. 101.

de esta confirmación. Ante todo, es importante notar la convergencia de Mateo y Lucas. Esto manifiesta cuando menos que la concepción virginal era una creencia de la tradición que les antecedía. Y si, por otra parte, es verdad —como hoy día se impone creerlo— que los Evangelios de la infancia no sólo se basan en la predicación de los apóstoles, sino también en las tradiciones de la familia de Jesús —y si esas tradiciones derivan, según Lucas, del medio ambiente familiar de María, y, según Mateo, del de José— nos hallamos ante dos testimonios independientes y convergentes.

Observemos, en segundo lugar, que este pasaje da a la concepción de María una afirmación aún más precisa que la que nos daba el relato de la anunciación. Primero, es presentada como un hecho ya realizado y no solamente como un hecho anunciado. Y después, la fórmula empleada por Mateo y que sin duda debió recibirla de la tradición anterior, es perfectamente clara: «María, su madre, habiendo sido desposada con José, y antes de empezar a vivir juntos, se encontró que había concebido por obra del Espíritu Santo» (1,18). Nótese también, que la expresión se repite dos veces, puesto que volvemos a hallarla después en las palabras del ángel: «Lo concebido en ella, es obra del Espíritu Santo» (1,21).

## Filiación davídica.

Una vez confirmado lo que ya sabíamos por Lucas, pasemos ahora al contenido propio de nues-

tro episodio. Sus elementos conciernen esencialmente a la persona de José. El fragmento presenta en primer lugar sus relaciones con María. Comprende varios momentos sucesivos. El primero es el de los desposorios. Mateo confirma lo que ya nos decía Lucas. En el segundo vemos la actitud de José respecto a María, al saber de ella lo que Dios le ha revelado y que ya ha sucedido. Por este hecho, María se convierte en instrumento del misterioso designio de Dios; se encuentra en un camino distinto del que él se figuraba. No piensa en difamarla, cosa que haría aplicando la ley que autoriza la ruptura de los desposorios en caso de infidelidad de la desposada. Aun sin llegar a este caso, una ruptura oficial podía lanzar sobre María un descrédito injustificado. La única solución era, pues, simplemente devolverle su total libertad y dejarla entrar en el misterioso camino por el que Dios la había introducido.

Esto es sin duda lo que Lucas quiere significar al decir que José obró así porque «era justo». Léon-Dufour dice que no puede tratarse de una justicia en conformidad jurídica con la ley, ni de una justicia respecto a la persona de María, sino que la palabra «justo» tiene aquí el sentido que realmente le da la Escritura, que es el de adhesión a los designios de Dios [4]. Nótese que a Mateo le agrada emplear esta palabra. La usa a propósito del «justo Abel» (23,35), es decir, de aquel que es un fiel adorador de Dios.

4. Op.cit., p. 80-81.

Basta conocer el judaísmo contemporáneo para encontrar en él figuras de «justos» cuya justicia no consistía en la práctica de las prescripciones legales, sino en la espera de la intervención de Dios, que vendría a liberar a su pueblo.

El tercer momento es la revelación hecha a José. Se la hace «el ángel del Señor» en un sueño. Ya hemos hablado de esta forma de anunciaciones. Lo que nos interesa aquí es el contenido de esa revelación que ocupa el centro del episodio, pues da a conocer a José la función que le corresponderá en el misterioso designio de Dios que se está realizando; función además esencial, puesto que por él Jesús será descendiente de David. Mas, el medio por el cual cumplirá su misión, será tomar a María por esposa. La revelación hecha a José concierne, pues, directamente a sus relaciones con María. La continuación del texto nos lo dirá: «Tomó consigo a María su esposa» (1,24). Uno de los aspectos de la narración es, por consiguiente, referirnos el matrimonio de José y María.

Pero, digámoslo una vez más, el centro del episodio no es la concepción virginal, ni es tampoco el matrimonio de José y María. Lo esencial es explicar cómo Jesús es hijo de José y, por tanto, hijo de David, y esto a pesar de la concepción virginal. Lo es por el hecho de reconocer José legalmente a Jesús por hijo. De esta manera, Jesús contrae con José una relación de filiación. En adelante, será «el hijo de José». Así lo designa repetidas veces el Evangelio. Leemos en Lucas: «¿No es el hijo de José?»

(4,22), y en Juan, cuando Felipe indica a Natanael que el Mesías es Jesús, le explica su estado civil, diciendo: «Es Jesús, el hijo de José, de Nazaret» (2,45; véase 6,42).

Esta adopción de Jesús por José, consiste en los dos actos que terminan el episodio y que constituyen lo esencial de él. «Tomó consigo a María su esposa... Dio al niño el nombre de Jesús» (1,24-25). Al tomar consigo a María, conforme a la costumbre judía, hacía de ella su esposa, y al mismo tiempo asumía la paternidad legal del hijo que iba a nacer. Pero, esta relación de paternidad, la asume también dando un nombre al niño. Téngase en cuenta que, en Lucas, la designación del nombre del niño está en relación con la circuncisión (2,22), es decir, con el acto oficial por medio del cual el padre de familia introducía al niño, ocho días después de su nacimiento, en la alianza de Israel. El carácter oficial de la comunicación del nombre como expresión de la autoridad paterna, queda todavía mejor indicado.

Pero, desde el punto de vista de Mateo, esta narración de los acontecimientos de la vida de José, sólo tienen importancia en cuanto entrañan un significado teológico, es decir, en cuanto, gracias a ellos, Jesús es hijo de David y, por consiguiente, se realiza el designio de Dios. Como vimos en la genealogía, esta idea dominaba ya el primer capítulo de Mateo, que empieza con estas palabras: «Genealogía de Jesucristo, hijo de David, hijo de Abraham» (1,1). Pues bien, vemos aquí que en el discurso del

ángel, José es designado por las palabras «hijo de David» (1,20), cosa que seguramente es intencionada. El significado teológico lo descubrimos especialmente en el hecho de que por revelación de Dios José recibe la orden de asumir la paternidad de Jesús. Vemos aquí un perfecto paralelismo entre el anuncio a María y el anuncio a José. José, en el designio escatológico de Dios, tiene una misión propia y distinta de la de María. Por él y sólo por él se realiza aquella parte de dicho designio que expresaba la voluntad de Dios de que el Mesías fuese descendiente de David y de que se cumpliera la promesa hecha a María: «Dios le dará el trono de David su padre» (Lc 1,32).

Finalmente, el nombre impuesto a Jesús es evidentemente significativo, como lo son siempre los nombres designados por Dios, tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento. Expresan al mismo tiempo, el sentido de la misión de aquellos que los reciben. Así sucede, por ejemplo, con el nombre de Juan (Lc 1,60-63).

Ahora bien, el nombre de Jesús, en hebreo, *yeshua*, significa «Yahveh es salvador». Ciertamente, cualquier hombre podía llevar este apelativo. Josué, verbigracia, en su transcripción griega se llamaba Jesús. Pero, aplicado al hijo de María, puede también entenderse en su sentido profético, y así lo entiende el evangelista Mateo, cuando lo traduce dándole su significado: «Porque salvará a su pueblo de sus pecados» (1,21). Salvar, en este sentido, es propio exclusivamente de Dios «¿Quién puede per-

donar los pecados sino sólo Dios?» (Mc 2,7). De esta manera se le revelaba a José que el hijo al que tenía la misión de asegurar la filiación davídica, era el Dios salvador.

PROFECÍA DEL EMANUEL.

Ya hemos descubierto por diversos indicios la intención de Mateo al presentar este texto: la elección del episodio, que corresponde al designio de su primer capítulo, la composición literaria de la revelación hecha a José, inspirada en el género de las anunciaciones, y la traducción del nombre de Jesús, destinada a poner de relieve el contenido teológico. Pero descubrimos al mismo tiempo en este pasaje una de las preocupaciones más características de Mateo en los Evangelios de la infancia: mostrar, en los acontecimientos de la vida de Jesús, el cumplimiento de las profecías del Antiguo Testamento. Es lo que hace aquí, al citar la profecía de Is 7,14, sobre la virgen que concebirá; la cita va precedida de una advertencia: «Y todo esto sucedió a fin de que se cumpliera la palabra que había dicho el Señor por el profeta» (1,22).

Desde los primeros siglos cristianos, esta profecía no ha dejado de suscitar dificultades. Ya el rabino Trifón, en el segundo siglo de nuestra era, en un diálogo con el cristiano Justino, citaba lo esencial de las objeciones que se oponen a la aplicación de este texto a la concepción virginal [5]. Dichas objecio-

5. *Dial.*, 67, 1

nes son de tres órdenes. La primera es que la palabra hebrea *alma,* que los Setenta traducen por *parthenos,* «virgen», puede traducirse igualmente por *neanis,* «mujer joven», como lo hacen otros intérpretes. La segunda es que la profecía se refiere sin duda a un acontecimiento histórico determinado, al nacimiento de Ezequías, hijo de Acaz, a quien ya menciona Mateo (Mt 1,9). La tercera es que el nacimiento del niño irá seguido de catástrofes para Israel, y no parece tener ninguna relación con los tiempos mesiánicos.

Por otra parte, la intercalación de esta cita en nuestro episodio es aparentemente desconcertante. Ya hemos dicho que el objeto esencial de este fragmento era la filiación davídica de Jesús por mediación de José. Pero, la profecía parece situar la concepción virginal en el centro de la escena. Podríamos pensar que se trata de un giro deficiente y desacostumbrado en el ingenioso Mateo. De lo contrario, tendríamos que recusar toda nuestra tesis. Es muy probable que el lugar central que ocupa la cita en nuestro texto y la atención que suscita, sea una de las causas que han impedido comprender el verdadero significado del episodio. En vez de cifrarse en los datos históricos, el punto esencial se centra en la profecía. Se ha llegado incluso a hacer de ella el fundamento de la fe en la concepción virginal. Todavía falta indicar cómo se inserta la profecía dentro del marco del relato tal como nosotros lo comprendemos.

Todas las dificultades provienen, a mi enten-

der, de la ignorancia de los métodos exegéticos judíos y judeocristianos. Stendahl ha demostrado claramente que Mateo hacía de las profecías el mismo uso que los escribas judeocristianos de su tiempo [6]. La primordial característica que encontramos en todo el Evangelio de Mateo, es su costumbre de citar un versículo de un texto, para indicar al lector el pasaje entero, de suerte que el versículo citado no es siempre el más importante en cuanto al contenido doctrinal, sino que se sirve de él para hacerlo coincidir con un detalle histórico. Así sucede de modo especial con la cita de Os 11,1 en Mt 2,15.

Si examinamos el texto de Isaías, vemos que la profecía, dirigida a un rey descendiente de David, Acaz, empieza así: «Oíd, pues, casa de David» (7,13), y tiene por objeto anunciar el nacimiento de un descendiente de David que será un «signo». Por consiguiente, la profecía viene a apoyar especialmente la afirmación esencial del episodio, a saber, que Jesús será de estirpe davídica. Es esto lo que constituye su objeto principal. Mas, por otra parte, la profecía contenía un versículo que la ponía admirablemente en relación con una circunstancia capital del episodio; era aquel que decía que el niño anunciado sería hijo de una mujer a quien el texto hebreo designaba con una palabra que podía significar virgen y que el texto griego había traducido deliberadamente por *parthenos*. Por esto cita Mateo este versículo, pero su intención es poner de relieve

---

6. *The School of St. Matthew*, p. 183-202.

todo el conjunto de la profecía. El texto lo dice explícitamente al afirmar que la profecía se ha cumplido en «todos» (1,23) los acontecimientos en cuestión, y por consiguiente, en primer lugar en la filiación davídica de Jesús. Esto es muy importante, tanto desde el punto de vista de la presencia del versículo en el contexto de Mateo, como desde el punto de vista de aquello a que se refiere principalmente la profecía.

Por este mismo hecho, las innumerables tentativas apologéticas para probar a toda costa que se trata de una profecía demostrativa de la concepción virginal, pierden su interés. La fe en la concepción virginal, no se basa en el hecho de que sea el cumplimiento de la profecía de Isaías, que no es seguro que sea literalmente profecía de una concepción virginal, pues, si se tratase, según su sentido directo, del nacimiento de Ezequías, no lo sería, porque no nació de una virgen. Además, a diferencia de otras citas del Antiguo Testamento, la de Is 7 no era usada en el judaísmo contemporáneo de Cristo, y no se encuentra en ningún otro lugar del Nuevo Testamento.

Otro detalle demuestra hasta qué punto Mateo, si bien da un significado esencial a la profecía en cuanto a su contenido global que es el de la filiación davídica, obra libremente en cuanto a los pormenores del texto. La profecía de Isaías declara que la virgen pondrá al niño el nombre de Emanuel. Ahora bien, inmediatamente antes, el ángel ordena a José que le ponga por nombre Jesús. No se puede encon-

trar el nombre de Jesús profetizado por el Antiguo Testamento. Por esto a Mateo le interesa el de Emanuel, ya que puede ser interpretado de manera que signifique la naturaleza divina de Jesús; así lo hace notar al traducirlo por «Dios con nosotros» (1,23). Por otra parte, en el texto de Isaías es la virgen quien pone el nombre al niño. Pero Mateo no vacila en corregir «le pondrá el nombre» por «se le pondrá el nombre», para adaptar el texto al episodio histórico, en el que es José quien le pone el nombre.

Yo sacaría, pues, esta conclusión: la finalidad de la cita de Isaías 7 en Mateo, es apoyar la afirmación esencial del episodio: la filiación davídica de Jesús. La relación entre el tema de la expresión *alma* y la concepción virginal, es secundaria. No fundamenta la fe en la concepción virginal sobre el hecho de que sea el cumplimiento de una profecía. A la inversa, constituye una exégesis cristiana de la profecía, en función de la fe en la concepción virginal. No es éste el único caso en que los textos del Antiguo Testamento son interpretados por los judeocristianos en función de las realidades del Nuevo[7]. Incluso podría decirse que esto es lo propio de los targumes judeocristianos, quienes, partiendo de la legítima certeza de que Cristo es el cumplimiento del Antiguo Testamento, se arrogan el derecho de proyectar sobre éste las afirmaciones del Nuevo.

---

7. Véase J. DANIÉLOU, *Études d'exégèse judéo-chrétienne*, p. 15-99.

Son preciosas las consecuencias que de aquí se deducen. Mientras muchos exegetas se complacerían en ver, en los Evangelios de la infancia, mitos revestidos de una presentación histórica, a nosotros nos conduce nuestro estudio al resultado contrario. Lo que es esencial en el texto, son las afirmaciones históricas, la adopción de Jesús por José, a pesar de la concepción virginal. Y son estas afirmaciones las que tienen valor por sus consecuencias teológicas, pues implican que Jesús es, a un mismo tiempo, hijo de Dios y descendiente de David. Estos datos, obtenidos por tradición de testigos de aquellos hechos acaecidos en la familia de Jesús, el escriba Mateo los explicita inspirándose en géneros literarios de la época: imita del *midrash* la presentación de la anunciación, y del *targum* la libre utilización de los textos del Antiguo Testamento. Estos mismos datos volveremos a hallarlos en los otros episodios de la infancia.

# IV

## NACIMIENTO DE JESÚS

El relato del nacimiento de Jesús es uno de los Evangelios de la infancia que la crítica comparatista de principios del siglo XX se empeñó en demostrar que tenía un carácter legendario. En particular Gressman y Norden quisieron ver en él la transposición de narraciones egipcias del nacimiento de un rey o de un héroe. Pero Bultmann ha demostrado que estas tentativas habían de fracasar por la carencia de elementos precisos de comparación [1]. La crítica reciente se inclina con preferencia hacia la *haggadah* judía y sus explicaciones, concernientes a los relatos del nacimiento de los grandes personajes del Antiguo Testamento. Pero tampoco encuentra, en ninguno de sus detalles, elementos de comparación. Una vez más nos vemos obligados a reconocer la existencia de un fondo histórico irreductible, elaborado más tarde al nivel de la comunidad apostólica e integrado después por Lucas en el Evangelio.

1. *Die Geschichte der Synoptischen Tradition,* Gotinga 1957, 323-325.

El niño nacido en la cueva.

La escena de la natividad comprende cierto número de elementos concernientes a las circunstancias. La afirmación central es la del nacimiento de Jesús en Belén. Es notable que, sobre este punto, Mateo esté plenamente de acuerdo con Lucas, a pesar de que sus narraciones proceden de distinta fuente. La tradición antigua es igualmente unánime a este respecto. Hay que advertir que esta tradición no depende solamente de nuestros Evangelios. Procede también de la comunidad judeocristiana de Palestina. En su medio ambiente se localiza el nacimiento de Jesús en una cueva al norte de Belén, según la tradición atestiguada desde el siglo segundo por el evangelio de Santiago (17-18), y por Justino, que era de Samaría. Ya en el siglo primero, la *Ascensión de Isaías,* que es un apocalipsis judeocristiano, hace nacer a Jesús en una casa de Belén (II, 7-10) [2]. Hay variantes respecto al lugar exacto, pero no en cuanto al nacimiento en Belén.

Es evidente que el hecho de que Jesús naciese en Belén, ha sido por todos considerado como colmado de significación. Lucas subraya dicha significación añadiendo que Belén era «la ciudad de David» (2,4). Ya hemos visto que uno de los rasgos característicos de los Evangelios de la infancia, tanto en Mateo como en Lucas, era señalar en Jesús al mesías procedente de David. Veremos más adelante que el relato

2. Véase B. Bagatti, *Le origini delle tradizioni dei luoghi santi in Palestina,* «Stud. Bibl. Francisc.» 14 (1963-1964) 46.

de Lucas está centrado en torno a esta idea. Si Jesús era el mesías descendiente de David, no era, pues, insignificante que hubiese nacido en la ciudad de David. En rigor, podríamos imaginar que fue el deseo de mostrar en Jesús al mesías descendiente de David, lo que hizo fijar el lugar de su nacimiento en Belén. Pero esto choca, por una parte, con la convergencia de los testimonios obtenidos de tradiciones diversas, como ya hemos visto, y, por otra, con el hecho de que las demás circunstancias del nacimiento de Jesús no pueden expresarse por ninguna intención particular y presentan un carácter verídico de historicidad.

La primera de estas circunstancias es la que explica la presencia de José y María en Belén. El texto dice que «José subió a Judea, con María, para hacerse empadronar» (2,4). Algunos críticos han visto en esta afirmación una intervención de Lucas para justificar la presencia anormal de José y María en Belén. Pero, como dice muy bien Sahlin, sería extraño dar una explicación de este género, que carece de todo significado y que no tiene otro análogo en relatos paralelos. Falta precisar en qué consistía la obligación que forzó a José a ir a Belén con María. La explicación que da Lucas, de un censo universal, que en Siria iba a cargo de Quirinio, suscita inmensas dificultades, ya que dicho censo se hizo sin desplazamiento alguno y sólo concernía al cabeza de familia. Por tanto, esta explicación parece ser una glosa de Lucas. Volveremos a tratar del caso. Un papiro posterior *(Pap. Lond.*, III, 125), presenta las

mismas expresiones que nuestro texto para designar la obligación de todo habitante del imperio, de personarse en su lugar de origen para pagar el impuesto del censo. Esta obligación concernía igualmente a las mujeres. Según la opinión de Harald Sahlin, es probablemente aquí donde hallamos la circunstancia histórica en que se basa el pasaje de Lucas [3].

También encontramos datos históricos originales, en todo lo que atañe a los detalles que circundan el nacimiento de Jesús; por ejemplo, la imposibilidad de hallar lugar en la posada; y el niño envuelto en pañales y recostado en un pesebre (2,7; 2,12; 2,16). Como observa Sahlin, todas las tentativas para buscar a estos pormenores analogías o significados que expliquen su introducción en el relato, han quedado frustradas (p. 207-208). En realidad, la dificultad frente a la que se encuentran los exegetas es opuesta a ésta. La cuestión no está en saber si los pañales y el pesebre son hechos, sino en saber por qué son signos para los pastores (2,12). Y es bien claro que aquí el signo no designa un hecho material con un significado oculto, sino tan sólo el indicio por el que los pastores podrán comprobar que aquel niño es el que los ángeles les han anunciado, conforme al uso que hace a veces la Escritura de la palabra «signo» (1Re 10,1).

A estos datos, concernientes a las circunstancias simplemente humanas del nacimiento de Jesús de-

3. *Der Messias und das Gottesvolk,* Upsala 1945, 198-205.

bemos añadir, como perteneciente al fondo primitivo, lo que se deriva de la manifestación divina a los pastores.

Tenemos que distinguir aquí, como distinguíamos en la anunciación, dos elementos. Tenemos, en primer lugar, el hecho de una manifestación de Dios que interviene en la historia para crear, para salvar y para revelar. Esto lo afirma toda la Escritura. Las primeras páginas del Evangelio de Lucas, son una continuidad de manifestaciones de este orden: a Zacarías, a María, a Simeón. Y estas manifestaciones forman parte de la substancia de los acontecimientos, en la medida en que precisamente lo propio de la historia de la salvación es ser la historia de las *mirabilia Dei* al mismo tiempo que de las circunstancias humanas que las acompañan. Distinta es la cuestión de la modalidad de dichas manifestaciones. El relato de la anunciación atribuía al arcángel Gabriel el mensaje a María. Aquí se trata del ángel del Señor y de la gloria del Señor. En este caso, el ángel del Señor tanto puede designar originalmente a Dios que se manifiesta, como a un ser personal enviado por Dios. Lucas seguramente lo comprendió en este segundo sentido, puesto que más adelante habla de una legión innumerable de ángeles que se unían al que se había aparecido.

Entonces se plantearía una segunda cuestión: ¿Cómo le llegaron al Evangelista todos estos datos? Ya hemos dicho que una de las principales razones opuestas por muchos críticos modernos a la historicidad de los Evangelios de la infancia, es aquella

teoría según la cual los Evangelios nos confirmarían solamente en la fe de la comunidad pascual o todo lo más en el testimonio de la comunidad apostólica prepascual. Nada menos cierto. Una de las evidencias que nos impone el estudio del judeocristianismo original es el lugar preeminente ocupado por los parientes de Jesús en la comunidad primitiva. Esto, por otra parte, está en perfecta conformidad con el espíritu de tribu, que era el del ambiente semítico. Los primeros obispos de Jerusalén, serían primos de Jesús. Al parecer, la tribu, que tan poco se había interesado por Jesús durante su vida terrena, después del éxito póstumo, hizo prevalecer el parentesco.

Sería, por lo tanto, un grave error de método aquel que, partiendo de un concepto excesivamente estrecho del carácter kerygmático, rechazara los datos provenientes del medio familiar de Jesús.

Esto es tanto más cierto respecto al pasaje que estudiamos, cuanto que Lucas nos indica explícitamente su fuente: «María conservaba todos estos recuerdos y los meditaba en su corazón» (2,19; véase también 2,51). Es muy probable que esta observación sea de Lucas, como cree Sahlin. Pero, es falsear el sentido de la frase no ver en ella más que una manera de ensalzar la piedad de María, partiendo del discutible prejuicio que acabamos de mencionar y según el cual, siendo los relatos de la infancia una *haggadah* (p. 237), no pueden transmitirnos datos históricos fundados en los recuerdos de los testigos. Pero, el caso es que el texto dice

lo contrario y afirma de la manera más contundente, que en la base de los relatos que Lucas nos transmite, están los recuerdos conservados por María y legados por ella a la comunidad judeocristiana, de la que Lucas los recibe a su vez, después de la primera elaboración de la que vamos a hablar.

## GLORIA IN EXCELSIS DEO.

Ya hemos indicado, a propósito de la anunciación, que los discursos de los Evangelios de la infancia expresan el sentido de los acontecimientos en los que se insertan, pero proceden generalmente en su elaboración literaria de la tradición de la comunidad. Eso es cierto también respecto a las palabras que el ángel del Señor dirige a los pastores: «Os anuncio un gran gozo, que será el de todo el pueblo. Hoy os ha nacido, en la ciudad de David, un salvador, que es el Cristo Señor» (2,10-11). La primera parte del pasaje es la expresión típica del anuncio del advenimiento mesiánico. Éste es el sentido de la palabra «evangelizar», frecuente en Isaías (60,6; 61,1). La segunda cita es la que el mismo Jesús se aplica en la sinagoga de Nazaret (Lc 4,17-19). Lucas ya la había empleado anteriormente en el discurso de Gabriel a Zacarías. La palabra «gozo» *(khara)* es también una expresión típicamente mesiánica (Is 66,10), y ya otra vez la había utilizado Lucas (1,14). La expresión «para todo el pueblo», es decir, para el pueblo de Israel, expresión que subraya el carácter público del acontecimiento anunciado,

procede igualmente del Antiguo Testamento y Lucas gusta servirse de ella [4]. Finalmente, el vocablo «hoy», es la expresión típica neotestamentaria para designar la actualidad del evento escatológico. Reaparece de nuevo en Lc 23,43: «Hoy estarás conmigo en el paraíso.»

La segunda parte de la frase es sobre todo interesante en lo que concierne a las citas del Antiguo Testamento en el Nuevo. Presenta, en efecto, una fórmula singular, la de «Cristo Señor» *(Khristos Kyrios)*. En el Antiguo Testamento es corriente la de «Ungido del Señor» *(Khristos Kyriou)*. El mismo Lucas la usa un poco más adelante (2,26). Pero la expresión «Cristo Señor», tan sólo se halla una vez en el Antiguo Testamento, en Lam 4,20: «El Cristo Señor es nuestro aliento vital, a su sombra viviremos entre las naciones.» Y este texto es un *testimonium* muy pronto utilizado en la comunidad cristiana. Es sabido que uno de los rasgos que caracterizan el uso de textos del Antiguo Testamento en la citada comunidad, es la libertad con que están adaptados a las realidades del Nuevo. Éste parece ser el caso presente. Fueron los cristianos los que transformaron «el Cristo del Señor» de Lam 4,20, en «el Cristo Señor» [5]. Esta segunda parte del pasaje de Lucas, es, como la primera, una especie de *midrash* compuesto a base de *testimonia* mesiánicos utilizados en la comunidad primitiva.

---

4. Véase STROTHMANN, TWNT IV, 32-39, 49-57.
5. Véase J. DANIÉLOU, *Études d'exégèse judéo-chrétienne*, París 1966, 76-99.

Un segundo indicio de la amplitud dada al relato de la natividad en la comunidad primitiva, es el de la liturgia de los ángeles. Se presentan aquí dos cuestiones. La primera es la de «la numerosa legión del ejército celestial», que alaba a Dios (2,13) y que deja después a los pastores para volver «al cielo» (2,15). Hallamos una interesante relación en los manuscritos del mar Muerto. El tema de una participación de la alabanza de la comunidad sadocita a la alabanza de la comunidad de los ángeles, es un tema frecuente en los mencionados manuscritos: «Existía una estrecha correspondencia de culto entre la asamblea de los ángeles y la asamblea de los hombres», escribe Annie Jaubert [6]. Esto era una manera de expresar que la comunidad es el lugar de la presencia de Dios.

La presencia del «ejército celestial» en el momento de la natividad de Jesús es, por consiguiente, una manera de expresar la presencia de Dios en el niño de la cueva. Se trata de algo más que del envío del ángel anunciador. Es otro aspecto de la teología de los ángeles, que hace de la presencia de la corte celestial el signo de la presencia de Dios, como muy bien lo ha visto Karl Ludwig Schmidt. Nos hallamos, pues, ante una afirmación teológica capital: la divinidad del niño. La forma bajo la que es presentada esta afirmación, parece en cambio depender de las representaciones de la apocalíptica qumraniana. No es éste el único caso en que el *mi-*

6. *La notion d'alliance dans le judaïsme aux abords de l'ère chrétienne*, París 1964, p. 190.

*drash* utilizado por Lucas depende literalmente del medio ambiente sadocita[7].

Es muy posible, en efecto, que la liturgia de los ángeles, de Lc 2,14, se explique también por nuestro conocimiento de los documentos de Qumrán en su misma formulación. La primera parte de la fórmula no ofrece dificultad. Es típicamente litúrgica. Nótese que se encuentra un paralelo en Lc 19,38, en la prolongación de una cita del salmo 117,26: «Bendito el rey que viene en nombre del Señor. Paz en el cielo y gloria en las alturas». Volvemos a encontrar la misma conjunción «paz» y «gloria». En ambos casos, la fórmula va asociada al advenimiento mesiánico. Sin duda tenemos aquí un eco, no ya de los *midrashim*, sino de las plegarias de la comunidad primitiva.

Más enigmático todavía es el final del texto. Puede traducirse por «hombres de buena voluntad». Pero también en este caso la comparación con los textos de Qumrán nos hace dar la preferencia como traducción a «hombres (elegidos) de la buena voluntad (divina)». Ésta es la expresión que encontramos en los textos de Qumrán (1QS VIII, 6). Vogt[8], Annie Jaubert (l.c., 140-141) y Herbert Braun (l.c., 83-84), hacen notar la semejanza con la fórmula de Lucas. Mas, entonces se plantea otra cuestión: la fór-

---

7. Véase HERBERT BRAUN, *Qumran und das Neue Testament*, I, Tubinga 1966, p. 77-95.

8. *Peace among Men of God's Good Pleasure*, en K. STENDAHL, «The Scrolls and the New Testament», Londres 1958, 113-117.

mula puede relacionarse con el segundo miembro, y leerse así: «Paz en la tierra a los hombres de buena voluntad». Pero también puede constituir un tercer miembro, y rezar así: «Gloria a Dios en las alturas, paz en la tierra, buena voluntad para los hombres.» David Flusser cree que esta dicción es la original y que corresponde a un *targum* de Isaías 6,3, es decir, al trisagio cantado por los serafines [9]. Encontramos ampliaciones análogas de dicho trisagio en la literatura judía y judeocristiana. El *sanctus* de la misa romana es una de ellas. Tendríamos, pues, en el himno de los ángeles, un elemento de la liturgia judeocristiana, procedente a su vez de la liturgia de la sinagoga. Al encontrar, al lado del *gloria*, otros cánticos litúrgicos en los relatos de la infancia según Lucas —el *benedictus*, el *magnificat*, el *nunc dimittis*—, podríamos creer, como opina Riesenfeld, que el *Sitz im Leben* de esas narraciones en la comunidad primitiva es la asamblea litúrgica.

Falta hacer una observación sobre el último punto. Ya hemos dicho que la escena de los pastores formaba parte del contenido histórico original. Mas, cabe preguntarse con Sahlin (op. cit., 210-211), si dicha escena no ha sido conservada y subrayada porque se le daba un significado. Como hemos visto, el texto original acentuaba todo lo que permitía mostrar en Jesús al Mesías descendiente de David. Así, por ejemplo, Belén es designado dos veces como «la ciudad de David» (2,4; 2,11). Y, en Belén, David

9. *Sanctus et Gloria* en «Abraham Unser Vater» (Festschrift Otto Michel), Leiden 1963, 129-152.

ejercía el oficio de pastor. El episodio de su elección nos lo presenta apacentando los rebaños de su padre en Belén (1Sam 16,1-13). Mostrar a Jesús viniendo al mundo junto a los pastores de Belén, era señalar en él al nuevo David, nacido también entre ellos y destinado a ser, no solamente pastor de hombres, sino «príncipe de los pastores» (1Pe 5,4). Sería tal vez en este sentido que el «pesebre» pudiera ser considerado como un signo, en relación con el tema mesiánico del pastor procedente de David.

Esta intención parece confirmada por el hecho de estar el texto literalmente influido por Miq 5,1-3 [10]. Esta influencia sería muy verosímil ya que Mateo lo cita dentro de un contexto paralelo (Mt 2,6). Con toda seguridad, debía formar parte de los *testimonia* mesiánicos utilizados en la comunidad primitiva. El texto de Miqueas anuncia el nacimiento del Mesías davídico en Belén. Hace alusión «al tiempo en que dará a luz la que ha de dar a luz» (5,2). Y continúa diciendo: «Pastoreará su rebaño con el poder de Yahveh.» Es evidente, pues, que encontramos ya en el Antiguo Testamento una relación entre el tema de David pastor de Belén y el del Mesías pastor de Israel. Aunque esta relación no se halle explícita en el texto de Lucas, la influencia de los versículos de Miqueas sobre todo el pasaje, hace creer con toda probabilidad que el simbolismo del pastor está subyacente en él.

---

10. Véase RENÉ LAURENTIN, *Structure et théologie de Luc I-II*, París 1957, 86-88.

ESTANDO TODO EL UNIVERSO EN PAZ.

Falta preguntarnos cuál es la característica propia de Lucas en nuestro relato. La descubrimos en su vocabulario. Nos han llamado la atención varias expresiones, entre ellas «evangelizar» y «gozo». El tema de la «admiración» (2,18) es también uno de sus predilectos. Pero el más clásico lo encontramos en boca del ángel, al designar al niño como «salvador» *(Soter)* (2,11). Este tema, aplicado a Cristo, es realmente peculiar de Lucas. Aparece dos veces en los Actos de los Apóstoles, escritos por él (5,31; 13,23). San Pablo tan sólo lo usa en las Epístolas pastorales (Tit 1,4; 2,13; 3,6; 2Tim 1,10), que, según sugiere el padre Spicq, es posible que fueran redactadas por Lucas, ya que era el secretario del Apóstol. Nótese que, en estas epístolas, el tema del «salvador» va relacionado con el de la «epifanía» (Tit 2,13). Y precisamente en el cántico de Zacarías la palabra *soteria* está también en relación con el tema de la epifanía (Lc 1,76-79).

En el discurso del ángel, la palabra «salvador» podría, pues, haber sido introducida por Lucas para explicitar la difícil expresión de «Cristo Señor». Esta expresión resultaba poco comprensible para los griegos a quienes se dirige Lucas. En cambio, el término *soter* era familiar a la literatura religiosa helénica para designar la benéfica acción de los dioses y de los reyes. Tanto el Antiguo Testamento como el Nuevo la aplican ordinariamente a Dios. Expresa el doble aspecto del *Khristos Kyrios* que designa al

cesa de recomendar, contra los nacionalistas judíos, la obediencia a las autoridades romanas. También de esta manera se pone de relieve el universalismo cristiano, tema que tanto entusiasma a Lucas: la situación de Jesús, no sólo está en relación con la historia judía, sino con toda la historia universal.

Queda, finalmente, una última cuestión: la del lugar que Lucas designa a nuestro episodio dentro de la estructura de su Evangelio. La cuestión tiene dos aspectos. Por una parte, el lugar del episodio dentro de los límites del Evangelio de la infancia. En este caso, la intención más evidente es la del paralelismo entre la historia de Juan Bautista, que comprende anunciación y natividad, y la de Jesús, que implica también anunciación y natividad, con miras a poner de relieve la continuidad entre Juan y Jesús y la superioridad de Jesús respecto a Juan, aspecto bien realzado por R. Laurentin (op. cit. 22,36).

Pero hay otra cuestión, y es la del lugar de los Evangelios de la infancia dentro del conjunto del Evangelio de Lucas. Hans Conzelmann, en su célebre libro *Die Mitte der Zeit,* hacía de los Evangelios de la infancia una especie de preámbulo sin relación con la idea esencial de Lucas, que es la de mostrar en el ministerio de Jesús «la mitad de los tiempos», entre el tiempo de Israel y el de la Iglesia. Recientemente, W. Barnes Tatum ha propuesto integrar los Evangelios de la infancia en este plano, al ver precisamente en ellos la expresión del tiempo de Israel [12].

12. *The Epoch of Israel: Luke I-II and the Theological Plan of Luke-Acts,* NTS 13 (1967) 184-195.

Mas, los argumentos aportados no son convincentes respecto a la asimilación de los Evangelios de la infancia al tiempo de Israel, pues la natividad es presentada en nuestro texto como el cumplimiento de la expectación de Israel. Al parecer, estas oposiciones entre Evangelios de la infancia, ministerio de Cristo y Hechos de los Apóstoles no son fundadas. Por el contrario, lo que sorprende, como opina muy bien Van Unnik, es la unidad que presentan estos tres grupos. No se trata de oposición sino de etapas. Y esas etapas son las del progreso en la acción del Espíritu Santo. Lo notable es, en efecto, que el Espíritu Santo, destinado a ocupar un lugar decisivo en los Hechos de los Apóstoles, sea ya frecuentemente mencionado en los Evangelios de la infancia, y más adelante en la descripción del ministerio de Jesús. Parece que, según el plan de Lucas, el objeto de los Evangelios de la infancia consiste en manifestar la presencia del Espíritu de Jesús ya en sus orígenes, antes de mostrarlo comunicado a los apóstoles en el resto del Evangelio y difundido por el mundo entero en el libro de los Hechos.

## V

## ADORACIÓN DE LOS MAGOS

El Evangelio de la infancia según Mateo, consta de dos capítulos, que constituyen cada uno una unidad bien determinada y correspondiente a un designio definido. El capítulo primero, que comprende la genealogía y el anuncio a José, tiene por objeto demostrar que Jesús es a la vez el hijo de David y el nuevo Adán: la genealogía lo presenta en una perspectiva de conjunto, y el anuncio a José en su peculiar realización. El capítulo segundo, que comprende la adoración de los magos, la degollación de los inocentes, la huida a Egipto y el retorno a Nazaret, constituye también una unidad: por una parte, estos cuatro episodios no son más que las etapas de una sola historia, y por otra, tienen un único objeto: señalar en Jesús al verdadero Israel, que no es ya solamente el pueblo judío, sino aquel en quien son llamadas todas las naciones. Al igual que en el capítulo primero, Mateo se vale en este segundo de tradiciones anteriores que organiza en función de su designio. Mas, ¿de qué naturaleza son estas tradiciones?

quel. Tenemos, pues, un nuevo indicio del contexto exacto de nuestro relato. Y, por otra parte, la mención de Ramá nos traslada a Belén. Se ha puesto de relieve una diferencia muy curiosa entre Mateo y Lucas, en lo relativo a los dos polos geográficos de la infancia de Jesús: Belén y Nazaret. Según Lucas, el lugar esencial es Nazaret. Y el episodio del viaje de María y José para hacerse inscribir en el censo, es el que explica que Jesús naciese en Belén. Según Mateo, es a la inversa. En su relato, parece que la patria de Jesús sea Belén, y que es por temor de Arquelao por lo que José y María van a habitar a Nazaret.

Pero hay algo más: esta diferencia entre los dos evangelistas, es solidaria de otra. Para Lucas, el personaje esencial del Evangelio de la infancia, es María. A ella se le aparece el ángel, y es ella quien visita a Isabel. Para Mateo, el personaje principal es José. A él se le aparece el ángel por tres veces, en los capítulos primero y segundo. José es de la familia de David, oriundo de Belén. En cambio María es de Nazaret. Esto puede significar dos cosas: O bien que el acento puesto sobre José y sobre Belén subraya la importancia atribuida por Mateo a la estirpe davídica de Jesús, netamente declarada en la genealogía, o bien que Mateo, en lo que atañe a la infancia de Jesús, se sirve de tradiciones betlemitas, mientras que Lucas se apoya en tradiciones procedentes de círculos nazarenos.

Hemos estudiado los elementos relativos al marco histórico de los sucesos narrados en nuestro capítulo. Y son muy exactos. Ahora falta estudiar lo que

concierne a los acontecimientos en sí. Es esencial distinguir lo que aparece como dato históricamente cierto o muy probable, de lo que es fruto de la explicación midráshica. No me refiero a la primera frase: «Habiendo nacido Jesús en Belén, en los días del rey Herodes» (2,1), cuyos datos son históricamente ciertos y que constituye una transición. En el relato de los magos ante el rey Herodes, el primer rasgo que nos sorprende es la turbación de éste cuando oye anunciar el nacimiento de un niño que se cree ha de ser el rey de los judíos.

Toda la vida de Herodes justifica esta turbación. Si conservaba su precaria realeza era gracias al favor de los romanos. Tirano suspicaz, siempre temía verse desposeído de ella. Por doquier imaginaba conjuras. Por esto hizo matar a su esposa Mariamne, a su suegra y a tres de sus hijos. Además, era supersticioso. Que al término de su vida, la noticia de que había nacido un niño en el que se preveía un rival para su realeza y la de los suyos sobre Israel, pudiera decidirle a la matanza de los niños de menos de dos años de Belén y de sus alrededores, parece perfectamente conforme a las realidades históricas.

Otra circunstancia, hasta el presente difícil de explicar, es que el motivo de la turbación de Herodes fuese la llegada de los magos a Jerusalén pidiendo se les indicase dónde había nacido el rey de los judíos, pues habían visto «su estrella en Oriente» (2,2). La cláusula esencial es aquí «su estrella». Evidentemente, hace alusión a la creencia astrológica, según la cual cada niño nace en una cierta

coyuntura astral, que es su estrella. Siendo así, la expresión «en Oriente» debería traducirse «en su salida» y no «en Oriente», pues el horóscopo se determina a partir del astro «que sale» en el momento del nacimiento del niño. Pero hoy día nos aporta mucha luz un descubrimiento reciente. Entre los textos hallados en Qumrán, hay un horóscopo del rey mesiánico esperado [3]. Esto significa, por tanto, que en los círculos judíos de la época, en que estaban difundidas las creencias astrológicas al mismo tiempo que las esperanzas mesiánicas, se hacían especulaciones para determinar bajo qué astro nacería el Mesías, se comprende que, hallándose realizada la coyuntura prevista por uno de aquellos horóscopos, se dedujera como resultado que el Mesías habia nacido, y se indagara el lugar de su nacimiento.

La importancia del horóscopo para el contexto histórico de nuestro capítulo fue inmediatamente subrayada por dos autores que la estudiaron: «Incluso independientemente de su contenido —escribe A. Dupont-Sommer—, ese horóscopo del Mesías en cuanto tal, nos conduce en cierta manera, hasta los umbrales de la historia evangélica; ¿no es

---

3. Véase ANDRÉ DUPONT-SOMMER, *Deux documents horoscopiques esséniens découverts à Qumran près de la mer Morte*, «Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres» (sesión del 18 de junio de 1956), París 1966, p. 239-253; JEAN STARCKY, *Un texte messianique araméen de la grotte 4 de Qumran*, «Mémorial du cinquantenaire de l'École des langues orientales de l'Institut catholique de Paris», París 1964, p. 30-66.

éste, en efecto, un testimonio de que, hacia los tiempos en que había de nacer Jesús, en una determinada secta judía se esperaba, se acechaba, en el firmamento la aparición de la estrella del Mesías?» (l.c., p. 253). Y M. Starcky dice que el autor de nuestro texto expresó la idea mesiánica «bajo forma astrológica, dándole así un aspecto atractivo, y tal sería igualmente la función atribuida al astro que los magos vieron surgir en Oriente la noche de la natividad» (l.c., p. 66).

El nexo entre el horóscopo mesiánico y la matanza ordenada por Herodes, demuestra que no es posible, como algunos exegetas proponen, distinguir en el capítulo segundo dos temas, de orígenes diferentes, fusionados por Mateo o por la fuente de la que él se sirve: los temas de la degollación de los inocentes y de la adoración de los magos[4]. Lo que, por el contrario, aparece históricamente cierto es la estrecha relación entre el horóscopo y la degollación; ésta, aislada del horóscopo, queda suspendida en el aire, desvinculada de toda razón o circunstancia precisa. En cambio, el hecho del horóscopo, que históricamente es tan verosímil, aporta a la degollación el contexto que de otro modo le faltaría. También hay otra cita en el texto que únicamente puede explicarse si se trata de un horóscopo. Dice que Herodes «trató de averiguar por los magos, en qué tiempo se había aparecido la es-

4. VÖGTLE, con razón, escribe: «Sin el mensaje de los magos, Herodes no hubiera tenido ningún motivo para indagar el lugar donde debía nacer el Mesías», l.cit., BZ, 8 (1964) 57.

trella» (2,7). Y fue la fecha lo que permitió determinar entre los niños de qué edad se había de buscar al futuro rey de los judíos. Y fue calculando según la respuesta de los magos que Herodes hizo matar a los niños de dos años para abajo (2,16).

## EL «MIDRASH».

Estos datos históricos Mateo no los recibió tal cual eran en su origen. Ya habían sido elaborados en los medios judeocristianos, lo cual representa un primer estadio de redacción y de estilización. Conocemos bien, por la literatura de la época, lo que era el género literario de la *haggadah*. En él, la historia del Antiguo Testamento estaba explicada con modificaciones que subrayaban algunos de sus pasajes. Poseemos *midrashim* de este género anteriores a Cristo, en el *Libro de los Jubileos,* que refiere la historia de los patriarcas hasta Moisés, y en el *Apócrifo del Génesis* descubierto en Qumrán. Las *Antigüedades judías* de Josefo y el Liber *Antiquitatum biblicarum* del Pseudo-Filón, son contemporáneos de los Evangelios. Por otra parte, la tradición judía nos ha transmitido múltiples *midrashim* de este orden concernientes a Abraham, Jacob, Moisés y otros personajes. Algunos de estos *midrashim* podrían ser de la época de nuestros Evangelios o anteriores. Eran relatos que con frecuencia ocupaban un lugar en la liturgia de las grandes fiestas, particularmente en la de pascua.

Es muy comprensible que los judeocristianos,

que en el plano cultural eran judíos de su tiempo, contaran de la misma manera los episodios de la vida de Cristo. La historia de los magos parece proceder de este género literario, que es como una ampliación de un hecho histórico. Varias circunstancias del relato, históricamente poco verosímiles, tienen así su explicación, inspirados en *midrashim* judíos, cuya característica principal es la presentación de lo maravilloso. En ellos, aparece la acción de Dios bajo la forma de fenómenos extraordinarios.

A este género literario podrían pertenecer varios elementos de nuestro texto. En primer lugar, la importancia atribuida a los sueños. Ya en el capítulo primero el ángel se aparece así a José para notificarle que María ha concebido por obra del Espíritu Santo (1,20). En cambio Lucas no habla de sueños en la aparición a María. También en un sueño se advierte a los magos que no vuelvan a Jerusalén (2,12). Es de nuevo en un sueño cuando el ángel vuelve a aparecerse a José para decirle que huya a Egipto (2,13), e igualmente para decirle que retorne a Israel (2,19). Pues bien, tenemos acerca de esto curiosos paralelos. En las *Antigüedades judías* Josefo nos dice que Dios se apareció en sueños a Amram, padre de Moisés, para anunciarle el nacimiento de éste (11,9.3-4), y eso precede a la historia de la matanza, ordenada por el faraón, de todos los hijos varones de los judíos. Y, en una *haggadah* pascual judía, Jacob, perseguido por su tío Labán, es advertido en sueños por la palabra de Dios para que huya a Egipto. Como hace notar David Daube, en este caso

la relación es sorprendente. Los judeocristianos conocían muy bien la *haggadah* pascual, y podían inspirarse en ella para su relato de la historia de Jesús. Téngase en cuenta, no obstante, que estas ilustraciones de la *haggadah* de Labán y Jacob son probablemente posteriores a los tiempos evangélicos.

También de este género literario deben provenir sin duda los complementos circunstanciales respecto a la estrella que conduce a los magos. Es menester distinguir dos cosas. Como dijimos, la primera mención de la estrella parece relacionada con el horóscopo del Mesías y formar parte del hecho histórico. Pero, más adelante, nos dice el texto que una estrella precede a los magos en su viaje de Jerusalén a Belén y se detiene en el lugar donde se halla el niño mesiánico. A diferencia de la primera mención, ésta se basa en lo maravilloso y tiene todos los caracteres de una glosa midráshica, en la que el tema de la estrella se repite para expresar la manera como los magos fueron conducidos hasta el lugar donde se encontraba el niño. Este elemento no le era necesario al relato pues sabiendo los magos que el Mesías tenía que nacer en Belén, bastaba con que fueran allí para encontrarlo. Pero esto es propio del estilo del *midrash* tal como lo encontramos sobre todo en el Pseudo-Filón.

Otra característica de los *midrashim* es que son una marquetería de textos del Antiguo Testamento. Esto se explica muy bien en un ambiente para el que el Antiguo Testamento era el libro fundamental, que se llegaba a saber de memoria a fuerza de

oírlo leer. Nuestro capítulo presenta un ejemplo de estas reminiscencias. La huida a Egipto de José perseguido por Herodes, y su retorno, se inspiran literalmente en la huida a Madián de Moisés perseguido por el faraón, y de su regreso al punto de partida. Entre estos pasajes de Mt 2,13 y Éx 2,15, hay correspondencia sobre todo en las palabras «quiere matar» y «huyó» *(anekhoresen)*. Más adelante, el ángel dice a José: «Levántate, toma al niño y a su madre y marcha a la tierra de Israel, pues ya han muerto los que querían matar al niño» (2,20). Y, en el Éxodo, leemos esta frase: «Yahveh dijo a Moisés en Madián: "Anda, vuelve a Egipto, pues han muerto todos los que buscaban tu muerte". Tomó, pues, Moisés a su mujer y a su hijo y, montándolos sobre un asno, volvió a la tierra de Egipto» (4,19). Daube ha demostrado que el episodio de Mateo no puede ser la mera y simple transposición del texto del Éxodo [5]. Las situaciones son enteramente distintas. Pero el hecho de que existe una dependencia literaria unida a una formal analogía, es cierto.

Como muy bien opina Vögtle, no parece que las reminiscencias del Antiguo Testamento presentadas por el texto, tengan por objeto establecer un paralelo entre Jesús y tal o cual personaje veterotestamentario, según los procedimientos de la tipología [6]. Las alusiones son demasiado dispares para que pueda hacerse una afirmación en este orden. Las unas

5. *The Earliest Structures of the Gospels,* NTS 59 (1958) 184-187.

6. L.c., p. 184.

conciernen a Moisés, pero tan pronto es con relación a su nacimiento como a su destierro a Madián; las otras atañen a Jacob, como en la tradición citada por Daube; también se han establecido comparaciones con la *haggadah* de Abraham. Todo esto queda muy impreciso. En cambio, como ha demostrado Vögtle[7], es muy probable que la finalidad de la ampliación midráshica fuese señalar en Jesús al verdadero Israel. Tendríamos así un paralelo de la asimilación de María a la hija de Sión, es decir, a Israel, en el relato de la anunciación según Lucas.

Esta asimilación concierne a uno de los centros de interés que hasta aquí hemos dejado de lado, o sea, a lo referente a Egipto. También en esta cuestión debemos hacer distinción entre los planos. Que José huyera de Belén para escapar a la matanza ordenada por Herodes, es un elemento del núcleo histórico original. Pero lo que promueve la cuestión es que el lugar del exilio fuese Egipto. Tenemos de esto un paralelo muy interesante en la literatura sadoquita. El *Documento de Damasco,* que hace alusión al cautiverio de los fieles del maestro de justicia, perseguidos por el gran sacerdote impío, dice: «Los que se habían mantenido firmes, fueron desterrados al país del Norte, según aquellas palabras: "Deportaré el *sikkut* de vuestro rey y el *kiyyun* de vuestras imágenes (y la estrella de vuestro Dios) fuera de mi tienda, Damasco..."» Y la estrella era el escrutador de la ley que venía a Damasco, según estaba escrito:

7. *Die Genealogie Mt 1,2-16,* BZ 8 (1964) 255.

«Una estrella salió de Jacob» (VII, 1-24). Es éste un paralelo de gran valor porque se refiere a un acontecimiento ciertamente histórico, poco anterior a Cristo y que menciona un destierro.

Yo tendría presente sobre todo la cita de la profecía de Balaam sobre la estrella (Núm 24,17). Es interesante saber que dicha cita era muy conocida entre los judíos de la época. La encontramos varias veces en los manuscritos de Qumrán (1QW, II, 6; 4QTest, 12-13). Los antiguos autores cristianos, pronto establecieron una relación entre esta profecía y la estrella de los magos (Justino, *Dial.* 78,9), relación particularmente interesante por el hecho de que Balaam no era un judío, sino un adivino pagano, un mago. La tradición lo ha identificado a veces con Zoroastro. De ahí la tesis de Orígenes. Según él, los magos confiaban en la profecía de Balaam y, cuando vieron aparecer la estrella, la consideraron realizada *(Cont. Celso,* 1,60). Esta interpretación no es admisible. Pero, en cambio, es muy posible que el *midrash* sobre la estrella que guió a los magos de Jerusalén a Belén y se detuvo sobre el lugar donde estaba Jesús, se inspirase en la profecía de Balaam. Es éste un nuevo elemento para el contexto del tema de la estrella [8].

Mas, lo que resulta especialmente interesante para nuestro caso en el texto del *Documento de Damasco,* es que se trata de un destierro efectivo, pero que probablemente la mención de Damasco

8. Véase J. DANIÉLOU, *Les symboles chrétiens primitifs,* París 1961, p. 109-131.

como lugar de cautiverio, es simbólica. Es, pues, muy posible que en nuestro caso suceda lo mismo, y que la designación de Egipto como lugar de exilio, se deba a razones simbólicas. Los motivos de esta elección son evidentes: el cautiverio en Egipto y el retorno, constituyen el hecho central de la historia de Israel. Así leemos en Dt 26,5-8: «Mi padre (Jacob) dejó Siria y bajó a Egipto... Y nos sacó de Egipto con mano fuerte y tenso brazo». Este tema —y sin duda el mismo versículo del Deuteronomio— es básico en la *haggadah* sobre el viaje de Jacob a Egipto y el éxodo del pueblo de Dios [9]. Sin necesidad de hacer intervenir, como pretende Daube, la posible influencia de dicha *haggadah*, es evidente que este tema del descenso a Egipto y del retorno de la cautividad, que constituía el episodio céntrico de la *haggadah* pascual, estaba presente en el pensamiento de todo judío de aquel tiempo. La mención de Egipto sería así, en nuestro evangelio, una amplificación del relato del destierro de la sagrada familia. Y la intención de dicha amplificación sería mostrar en Jesús al verdadero Israel, en cuya historia se halla reproducida la historia del antiguo Israel.

De esta manera, parece que el episodio histórico de la degollación de los inocentes, después del horóscopo mesiánico y la huida de José a Egipto para salvar a Jesús, recibió una primera elaboración en la comunidad cristiana primitiva y más particularmente sin duda dentro del marco de la *haggadah* pas-

9. Véase MYLES M. BOURKE, *The Literary Genus of Matthew 1-2*, CB 9, 22 (1960) 164-165.

cual. Esta elaboración, perfectamente conforme con el género literario de la *haggadah* tal como lo conocemos por la estructura paralela de las historias de Jacob y de Moisés, comprende esencialmente dos elementos.

El primero es la presencia de lo maravilloso; en nuestro caso, de los sueños de José y de la estrella que guió a los magos de Jerusalén a Belén. Al decir maravilloso no nos referimos a la intervención de Dios en los acontecimientos, ni a las luces concedidas a José, pues esto forma parte de la realidad histórica. Nos referimos a la presentación de dicha intervención en función de la mentalidad de la época. Nada más importante que distinguir la acción divina, contenido por excelencia de la historia sagrada, de lo maravilloso, que es un fenómeno cultural.

El segundo elemento de la elaboración haggádica, es la amplificación, que presenta el episodio estilizándolo según otros episodios de la historia sagrada. De esta manera se demuestra que la actitud de Dios en el pasado, respecto al pueblo de Israel, se reproduce en su actitud para con Jesús. Este sistema de explicar los nuevos acontecimientos inspirándose en los antiguos, es básico en la *haggadah*. Ya lo comprobamos a propósito de los escritos de Qumrán. Los judeocristianos lo tomaron del judaísmo de su tiempo. Y, según su mentalidad, esta estilización estaba destinada a demostrar al mismo tiempo, que Jesús entraba en la continuidad de Israel y que en adelante sería él el verdadero Israel.

## Los «testimonia».

En nuestro capítulo, Mateo cita cuatro profecías: Miq 5,1 (Belén), Os 11,1 (Egipto), Jer 31,15 (Ramá), y finalmente el enigmático: «Será llamado Nazareno» (Nazaret). Tres elementos caracterizan estas citas. En primer lugar, su singularidad: no se encuentran en los otros evangelios, ni entre los *testimonia* primitivos. En segundo lugar, su forma. Como indica Krister Stendahl, presentan un texto diferente del de los Setenta; en realidad se trata de verdaderas creaciones, en las que el texto bíblico se halla o abreviado, o aumentado, o combinado, cosa que es propia del género literario de los *testimonia* [10]. Stendahl cree que dichas creaciones provienen de lo que él llama la escuela de Mateo [11]. Y en tercer lugar, las cuatro profecías se refieren respectivamente a una indicación geográfica. Ya hemos visto que uno de los motivos de esta elección era justificar los datos geográficos del relato. Pero, esta razón no parece suficiente, pues, aunque Mateo aporte datos históricos y geográficos, sus intenciones fundamentales son teológicas. Parece, por consiguiente, que, según un método, que también se encuentra en otros lugares del Nuevo Testamento, particularmente en Jn 19,36, el interés no recae en el versículo determinado que se cita, sino en el conjunto de la profecía de que forma parte; el versículo elegido

10. Véase J. Daniélou, *Études d'exégèse judéo-chrétienne*, París 1966.

11. *The school of Matthew*, Upsala 1954, p. 96-103.

sólo tiene el objeto de aplicar la profecía a un detalle del texto.

Consideremos, por ejemplo, la primera profecía, la de Miqueas. Se trata, en realidad, de un texto retocado. Presenta modificaciones intencionales. Además, la segunda parte está tomada de otro lugar, de 2Sam 5,2 [12]. La finalidad de la profecía es designar en Jesús al nuevo David, que será el pastor de Israel. Esto es muy conforme al tema del capítulo primero, que es demostrar la ascendencia davídica de Jesús.

El caso de la segunda cita, Os 11,1, es más curioso todavía. Por una parte, el texto de Mateo dice: «De Egipto llamé a *mi hijo*.» Y en los Setenta leemos: «Llamé a *mis hijos*.» Mateo prefiere la traducción «mi hijo», que es más conforme al hebreo y se encuentra en Áquila, porque su intención es aplicar a Jesús la profecía. Por otra parte, si leemos el conjunto del pasaje de Óseas, vemos que nos describe la providencia con que Dios asistió a Israel. Esto está en relación directa con la intención de mostrar en Jesús al verdadero Israel a quien el Padre rodea de su protección. El hecho de que para aludir a la profecía se elija precisamente el versículo referente a Egipto, prueba que la *haggadah* conocida por Mateo contenía el tema de la huida a Egipto.

La tercera profecía no presenta variantes notables comparada con el texto de los Setenta, pero, también el versículo quiere indicar todo el texto de Jeremías. Y éste describe la restauración de Is-

12. Véase K. STENDAHL, op.cit., p. 99-101.

rael. Raquel, la mujer de Jacob (al que Dios dio el nombre de Israel), es el símbolo de todo el pueblo. Ya no llorará más, pues «Yahveh ha rescatado a Jacob» (Jer 31,11). También en este caso, si la profecía tiene interés para Mateo, es porque describe la salvación escatológica, y afirma que se ha realizado en Jesús. Cita este versículo que trata de Ramá, porque relaciona la profecía con la región de Belén mencionada en el episodio. Pero también aquí encontramos una dificultad: el Ramá, citado por Jeremías, está al norte de Jerusalén y no es el de la tumba de Raquel. Esto demuestra claramente la importancia secundaria del versículo, cuyo único interés consistía en aplicar el conjunto de la profecía a un detalle de la historia.

Finalmente, la cuarta profecía es tal vez la que presenta el caso más curioso: «Fue a habitar en una ciudad llamada Nazaret, para que se cumpliese el oráculo de los profetas: "Será llamado Nazareno"» (2,23). Este texto no se lee en ningún pasaje del Antiguo Testamento. Y, no obstante, Mateo habla de «los profetas». Podría tratarse de una alusión a la designación que hacen varios profetas (Is 11,1; Zac 6,12) del Mesías procedente de David, cuando usan la expresión *netzer,* que significa «retoño». El tema es muy conocido en el Nuevo Testamento: Is 11,1, lo hallamos citado en Rom 15,12. Y leemos en el Apocalipsis: «Yo soy el retoño y el hijo de David, el lucero radiante del alba.» El objeto de la cita es, por consiguiente, mostrar de nuevo en Jesús al Mesías hijo de David, lo cual está en conformidad con la

intención de Mateo. Y esta profecía se aplica al episodio histórico por medio de una especie de juego de palabras muy propio del método rabínico, en el que *Nazoraios, netzer,* se asimila a Nazaret [13].

Digamos, en resumen, que las profecías citadas en la narración de Mateo, derivan de una colección de textos proféticos que se refieren particularmente a la ascendencia davídica del Mesías. En el círculo judeocristiano, se habían seleccionado las profecías y, al mismo tiempo, se habían modificado a fin de que pudieran adaptarse mejor a la persona de Jesús. Esto es regla general en el género literario de los *testimonia.* ¿De dónde procede esta compilación, tan diferente de todo lo que hallamos en el Nuevo Testamento? Podría pensarse en una tradición helenita, muy interesada en lo concerniente a la ascendencia davídica de Jesús. Pero, como hemos visto en el capítulo primero, este interés también se revela en Mateo. Lo más verosímil es, por consiguiente, como opina Stendahl, que los *testimonia* fuesen elaborados en el medio ambiente de Mateo o tal vez por el propio Mateo. En todo caso, fue él quien los introdujo en el relato que nos aporta este capítulo, con el fin de mostrar en Jesús niño al Mesías hijo de David anunciado por los profetas, y, para recordar las profecías, eligió los versículos que mejor podían adaptarse a los detalles geográficos de la *haggadah* sobre la que trabajaba.

---

13. Véase BERTIL GÄRTNER, *Die rätselhaften Termini: Nazoräer und Iskariot,* Upsala 1957, 5-56.

Mateo.

Llegamos por fin al último estadio de la elaboración de nuestro relato, el que parece ser obra del propio autor del Evangelio. En primer lugar haremos resaltar una frase que ya observó Bourke[14]. Leemos en el texto, que, ante la noticia de la aparición de la estrella mesiánica, «Herodes se turbó, y con él toda Jerusalén» (2,3). Que Herodes se turbase, es muy natural, pues el nacimiento de un futuro rey de los judíos, amenazaba la seguridad de su trono. Y este hecho nos parece histórico. Pero, ¿qué razón había para que se turbase Jerusalén? Debía ser todo lo contrario; el anuncio del nacimiento del Mesías, en la situación de aquel tiempo, tenía que suscitar gran alegría, de la misma manera que, más tarde, al manifestarse Jesús provocó el entusiasmo de las multitudes. La redacción de este pasaje es propia de una época en que, de hecho, ya estaba consumada la ruptura entre cristianos y judíos, que era la época en que escribía Mateo, quien instintivamente proyecta en la infancia de Jesús la situación de su tiempo.

Esto es tanto más verosímil cuanto que el tema del conflicto entre Jesús y los judíos es uno de los característicos de todo el Evangelio de Mateo. El padre Léon-Dufour lo resume así: «El Evangelio refiere un drama: Jesús exigía de su pueblo una adhesión sin reserva a su persona, y, al mismo tiem-

14. L.c., p. 164-165.

po, proclamaba la admisión de los gentiles al reino de Dios. La unión de los gentiles a los judíos, tenía que haber completado el pueblo de Dios; pero, a causa de la negativa de Israel a acogerlos, tuvo lugar la separación. Según el designio de Dios, la Iglesia es ahora el verdadero Israel»[15]. Al parecer, Mateo interpretó el episodio de nuestro capítulo en función de esta perspectiva, introduciendo la idea de la falta de adhesión de Israel manifestada desde la infancia de Jesús. El capítulo sería, pues, como se ha dicho, una especie de prefacio que contendría el tema de todo el Evangelio.

Pero el Evangelio de Mateo presenta una doble vertiente: Describe la contradicción de los judíos, pero anuncia al mismo tiempo la admisión de los gentiles. Y termina con el mandato dirigido a los apóstoles de «bautizar a todas las naciones». Para que nuestro capítulo sea una exposición de todo el Evangelio, es menester que este segundo aspecto también esté en él representado. Esto nos lleva a considerar un último tema, que hasta aquí había quedado al margen: el tema de los «magos». Conviene precisarlo. Ya hemos dicho que la existencia de especulaciones astrológicas sobre el Mesías, es uno de los datos históricos de nuestro episodio. Y hemos dicho también que dichas especulaciones existían en el medio ambiente judío. ¿Podían ser llamados «magos» los judíos que se dedicaban a estas artes? No nos apresuremos a negarlo.

---

15. *Introduction à la Bible,* II, París 1959, p. 178.

Oímos hablar en los Hechos del «mago» Simón, que era un samaritano (9,8), del «mago» Baryesús, que era judío (13,6). Por tanto, la expresión podría aplicarse, en nuestro texto, a judíos dedicados a la astrología. Pero el término «mago» designa normalmente un astrólogo pagano. Parece cierto que es en este sentido como lo entiende Mateo, pues aplica a los magos la profecía de Isaías 60, sobre la conversión de los pueblos paganos que irán a Jerusalén a adorar. La mención del «oro y el incienso» de Mt 2,11, podría ser una alusión a Is 60,6: *Omnes de Saba venient, aurum et thus deferentes.* Encontramos también aquí el procedimiento de la *haggadah,* que, estilizando el relato histórico para demostrar la realización de las profecías del Antiguo Testamento, introduce en él nuevos matices y éstos adaptan mejor el hecho a la profecía. Dicho procedimiento hará que más tarde la imagen popular de la adoración de los magos se enriquezca con otros detalles tomados de la misma profecía. Por ejemplo: los magos serán llamados reyes (Is 60,3), y los representarán viajando sobre camellos y dromedarios (Is 60,6).

Ahora bien, se ha de reconocer que la presencia de sacerdotes paganos sería históricamente muy inusitada. Es normal que los judíos se interesasen por el horóscopo de su rey. Pero lo es menos que se interesaran por él unos magos paganos. Parece igualmente raro que éstos quisieran rendir homenaje al rey de los judíos. Además, se dice que venían de Oriente. ¿Qué designa esta palabra? De entre los

primeros escritores cristianos, Justino los hace venir de Arabia, Clemente de Alejandría de Persia, y Orígenes de Babilonia. También en este caso es posible que nos hallemos ante una estilización debida a Mateo, el cual interpreta, en 2,1, la palabra *anatole* como si designara una región geográfica, siendo así que, como hemos visto, en 2,2 tiene un significado horoscópico.

Según esto, la interpretación pagana de los magos sería aportación a su relato propia de Mateo, sería la proyección, en la infancia de Jesús, de una situación ulterior. Pues, efectivamente, en Siria, adonde se dirigían los escritos de Mateo, se realizaban conversiones entre los paganos, lo que correspondería también a la perspectiva de todo su Evangelio, que hace resaltar la infidelidad de los judíos y la conversión de las naciones. Demostraría —y éste es el designio de Mateo— que la oposición de los judíos y la entrada de los gentiles, no era un azar, sino que correspondía a un misterioso designio de Dios, puesto que, desde los orígenes, Jerusalén había rechazado a Jesús y en cambio los magos lo habían adorado.

La adoración de los magos, a diferencia del relato de la anunciación, no afecta a un aspecto esencial de la fe. Podría ser una creación de Mateo, inspirada por una idea teológica que en nada cambiaría. Es tanto más interesante cuanto que llegamos al resultado de ver en ella un episodio histórico, elaborado después para fines teológicos, por la comunidad judeocristiana y por Mateo. Así se encuentra re-

forzada la historicidad de los Evangelios; y esa historicidad nos la confirma el progreso científico, gracias al conocimiento más preciso que nos proporciona del medio histórico del Evangelio.

# VI

# PRESENTACIÓN EN EL TEMPLO

La última parte del Evangelio de la infancia según Lucas, está constituida por dos episodios que coinciden en el hecho de tener por marco el templo de Jerusalén. Esto no es mera casualidad. El Evangelio de Lucas se inicia con el relato de una escena en el templo: la anunciación a Zacarías. Y termina con estas palabras concernientes a los apóstoles: «Estaban continuamente en el templo alabando a Dios» (24,53). Lucas quiere demostrar con esto, que la persona de Jesús se sitúa en la continuidad del templo, cosa que se relaciona con el testimonio que nos da el Evangelio de Juan. Pero, en lo referente a los Evangelios de la infancia, el hecho está también relacionado con las fuentes sacerdotales utilizadas por Lucas y que son las de la tradición proveniente de María, que pertenecía a aquellos círculos.

## PRESENTACIÓN.

Todo el interés de Lucas en este episodio se concentra en la presencia de Jesús niño en el templo

de Jerusalén. La primera parte del relato nos describe cuál fue la ocasión: la costumbre judía, según la cual toda mujer, cuarenta días después de haber tenido un hijo, debía «presentar al sacerdote, a la entrada de la tienda de reunión, un cordero de un año como holocausto y un pichón o una tórtola como sacrificio por el pecado» (Lev 12,6). Y la prescripción añade: «si a ella no le alcanza para presentar una res menor, tome dos tórtolas o dos pichones» (12,8). Esto es lo que nos refiere Lucas respecto a María (2,24). El texto de Lucas presenta, no obstante, una anomalía. Habla «del día en que, según la ley de Moisés, deben ser purificados» (2,22). Y la ley de Moisés sólo menciona a la mujer. Esto parece indicar que la única cosa que interesaba a Lucas era la presencia en Jerusalén, no sólo de María, sino también de José y de Jesús. La fórmula está como abreviada. El texto exacto sería: «Llegado el día en que, según la ley de Moisés, María debía ser purificada, le llevaron a Jerusalén.»

A esta circunstancia, Lucas añade otras dos. La primera es la obligación que tenían los padres de consagrar a Dios todo primogénito. Era una ley muy antigua, concerniente tanto a los animales como a los hombres. (Éx 13,1). Significaba el derecho de Dios en reservarse las primicias de toda vida. Este texto del Éxodo es el que cita Lucas (2,23). Según la costumbre, los padres rescataban al niño (Éx 13,13). Pero Lucas no hace alusión a aquella costumbre. En cambio habla de una presentación del niño, que en ninguna parte prescribe la ley. Y dice que esta

presentación era conforme a la ley (2,23 y 27)[1]. Parece que Lucas confunde la consagración de los primogénitos prescrita por la ley y que no implica la visita al templo, con el gesto de los padres de Jesús al presentarlo a Dios con ocasión de su visita al templo para la purificación de María. Es evidente que para Lucas el punto esencial de todo esto es la presentación. José y María «llevaron a Jesús a Jerusalén para presentarlo al Señor» (2,22). Pero, si esta presentación no es una prescripción de la ley, ¿qué es lo que significa?

A nivel del hecho histórico, se trata de una iniciativa de los padres de Jesús, en relación, no con una prescripción general, sino con el carácter propio de Jesús. María y José saben que es «santo» (1,35), que está consagrado a Dios de una manera eminente. La presentación del niño en el templo es el reconocimiento, por parte de ellos, de esta consagración. No tiene necesidad de ser consagrado. Ya lo está de por sí. Pertenece al mismo orden que el templo, puesto que la sombra que da testimonio de la presencia de Dios en el templo le cubre desde su concepción (1,35).

Este hecho histórico, Lucas lo elabora de manera que subraye el carácter sacerdotal de Jesús, lo que está en relación con su teología, y aclara muchos elementos del texto. En primer lugar, el término «presentación». No carece de intención que elija precisamente la palabra *paristanai*. El Antiguo Tes-

1. Véase LAURENTIN, *Structure et théologie de Luc I-II*, p. 115.

tamento la emplea especialmente cuando trata de los sacerdotes y de los levitas que «permanecen delante del santuario» (Dt 17,12; 18,5). La «presentación» tiene, pues, un significado propiamente sacerdotal. Quiere mostrar ya en Jesús niño al sumo sacerdote de la nueva alianza. Es el tema que encontraremos desarrollado en la Epístola a los Hebreos (9,11-14). Además, dentro del mismo contexto cultual, la palabra *paristanai* designa la presentación de una ofrenda. Verbigracia, en Rom 12,1: «Presentad a Dios vuestros cuerpos como una hostia viva». Según esto, Jesús sería presentado a la vez como el sacerdote que ofrece y como el sacrificio ofrecido.

Pero es también en función de este contexto cultual que se explican las anomalías que observamos en el texto de Lucas. No provienen de la negligencia de éste sino de intenciones precisas. Lucas utiliza los datos históricos que presupone, de forma que pongan de relieve lo que quiere demostrar. Así por ejemplo, la cita de Éx 13,2, según hemos dicho, pertenece a una prescripción ajena al episodio. Lucas la intercala en él a causa de la idea de consagración que el griego expresa así: «será llamado consagrado *(hagios)* a Dios». En cambio, no hace ninguna alusión a lo que es esencial de la prescripción, es decir, al rescate del niño. Esto indica que no es el cumplimiento de la prescripción lo que aquí interesa a Lucas. Finalmente, el sacrificio *(thusia)* del par de tórtolas o palomas, que en realidad es inherente a la purificación, Lucas lo relaciona con la presentación,

a fin de subrayar más su carácter cultual y sacerdotal.

Por consiguiente, el pasaje podría resumirse así: Como fundamento se da el hecho histórico de la visita de María a Jerusalén para el rito de la purificación. Con esta ocasión, Jesús es consagrado por sus padres, quienes de este modo ratifican aquella pertenencia a Dios que ya saben es la suya. Hay además la prescripción del rescate del primogénito, cumplida por José en otras circunstancias. Lucas recibe los datos de la tradición y retiene los elementos que le interesan con miras a mostrar en Jesús al mesías sacerdotal. Pone especialmente de relieve los términos de «presentación», «consagrado a Dios» y «ofrenda del sacrificio». Es éste un caso en que Lucas transmite directamente los datos históricos sin ninguna elaboración midráshica, datos que proceden de los recuerdos conservados en el núcleo de Nazaret.

## SIMEÓN Y ANA.

El hecho de ir a Jerusalén José y María, fue la ocasión de su encuentro en el templo con Simeón y Ana. En este relato, debemos hacer distinción entre el episodio histórico y el cántico de Simeón que, como los otros cánticos de Lucas, fue elaborado por la comunidad primitiva. La descripción que nos hace Lucas de las figuras de Simeón y Ana, es muy interesante y revela una inclinación típica del Evangelio de Lucas: su simpatía por el mundo judío en

el momento de la venida de Cristo y la elevada idea que tiene de su fervor. Es gracias a Lucas que conocemos las admirables figuras de Zacarías e Isabel, de Simeón y Ana. Es también él quien nos hace la descripción de los pastores de Belén. En esto contrasta con los demás evangelistas, que más bien hacen resaltar la oposición de los judíos a Cristo, e incluso la proyectan, como Mateo, en los relatos de la infancia. La deferencia de Lucas respecto a los judíos, no se debe solamente al hecho de que su Evangelio vaya dirigido a los griegos, sino también a su objetividad de historiador. Pues, como veremos, los detalles que nos da describen fielmente lo que era la espiritualidad de aquellos espíritus elegidos del judaísmo.

Dos cuestiones se plantean respecto a Simeón. ¿Es verosímil el retrato que de él nos ofrece Lucas? Resulta sorprendente que nos sitúe en un contexto que corresponde a lo que sabemos sobre el judaísmo de aquel tiempo. A este respecto, los manuscritos de Qumrán nos aportan una vez confirmaciones más interesantes. Simeón es un judío observante *(eulabes)* y, por otra parte, «espera la consolación de Israel» (2,25). Estas dos referencias caracterizan aquel ambiente animado por la espiritualidad sadocita. Iban a la par, una estricta fidelidad a la ley y una anhelante espera mesiánica y escatológica. La «consolación de Israel» es una expresión que surge en el judaísmo tardío, a partir del segundo Isaias (62,1; 66,8), para designar la venida escatológica de Dios. Expresión típicamente semítica, que Lucas ha reci-

bido de la tradición. Nótese que la palabra «consolación» *(paraklesis)* es muy afín a aquella de que se sirve Juan para designar al Espíritu Santo: *Parakletos*. Pues bien, el episodio de Simeón contiene tres alusiones al Espíritu Santo: Simeón nos es presentado como lleno del Espíritu Santo: «El Espíritu Santo estaba en él.» Es algo más que un judío fiel: el don del Espíritu Santo significa que es un profeta. Con esto, reconoce Lucas la existencia de carismas de profecía en el judaísmo de aquella época.

Pero, lo que hemos dicho hasta aquí, igualmente podía ser propio de todos los piadosos judíos de los últimos siglos antes de Cristo. Mucho más significativa es la indicación que sigue: «Le había sido revelado por el Espíritu Santo, que no vería la muerte antes de ver al Ungido del Señor» (2,26). Las expresiones vuelven a ser típicamente judías. La más notable es el «Ungido del Señor», que designa al Mesías esperado. Observamos en un capítulo precedente, que la expresión «el Cristo Señor» era, por el contrario, típicamente cristiana. Mas, lo esencial no está en esto sino en el hecho de que la venida del Ungido del Señor fuese revelada por el Espíritu Santo a Simeón como inminente. Y esta revelación de la inminencia de la venida del Mesías es lo que caracteriza, según el *Pesher de Habacuc*, la revelación hecha al maestro de justicia. Simeón pertenece, por tanto, al grupo de aquellos que, o bien habían reconocido el origen divino de la revelación hecha al maestro de justicia, o bien habían recibido una revelación análoga. Esto nos sitúa exactamente en el

judaísmo del período contemporáneo del nacimiento de Cristo, período en el que todos los adictos al movimiento de Qumrán vivían de esta revelación. Tal será especialmente el caso de Juan Bautista.

¿Podemos ir más lejos, hasta identificar a este Simeón con un personaje que cita en otro lugar la tradición judía? El Talmud nos ha conservado los nombres y retratos de rabinos judíos contemporáneos de Cristo. Y entre ellos hay un tal Simeón, cuyos rasgos corresponden al personaje que nos describe Lucas. Es el hijo del célebre rabino Hilel. Esta cuestión ha sido recientemente estudiada por A. Cutler[2], el cual hace notar que dicho Simeón tenía el mismo interés que el otro por la inminente venida del Mesías. Por su parte, ciertas tradiciones judeocristianas favorecen la identificación. Indiquemos en esta circunstancia, el interés que despierta hoy, al lado de los estudios de Qumrán, el progreso de los estudios del *Talmud* para permitirnos reconstruir, partiendo de la tradición judía, el ambiente histórico de la infancia y de la vida pública de Jesús. Estas fuentes no se han podido utilizar hasta nuestros días, porque no habían sido científicamente estudiadas. Actualmente constituyen un precioso complemento.

La figura de Ana no es menos interesante para nuestro conocimiento del medio judío. Lucas nos da de ella datos biográficos muy precisos: era hija de Fanuel, de la tribu de Aser, y en la época del nacimiento de Jesús tenía ochenta y cuatro años (2,36).

2. *Does the Simeon of Luke 2 refer to Simeon the son of Hillel?*, JBR 34 (1966) 29-35.

Pertenecía también a la corriente espiritual influida por los sadocitas, profetisa, al igual que el profeta Simeón, es decir, dotada de un carisma del Espíritu Santo. Conocemos la existencia de profetisas por la historia judía (Jue 4,4; 2Re 22,14). Pero, el profetismo caracteriza sobre todo el clima apocalíptico del Qumrán. Obsérvese que Lucas hace constar que después de haber estado casada siete años, permaneció viuda. Parece indicar con esto que se trataba de un celibato consagrado. Harald Sahlin, escribiendo sobre el particular en 1945, veía en esto un hecho desfavorable para la historicidad del relato [3]. Pero, en 1947, se descubrió en Qumrán la *Regla de la comunidad*, la cual nos da a conocer que el ideal del celibato consagrado existía, tanto para los hombres como para las mujeres, en el ambiente sadocita, a partir de la tradición puramente judía de los rekabitas. Es un nuevo dato que nos sitúa exactamente en el medio ambiente judío de la época.

## PROFECÍA Y LITURGIA.

La profecía de Simeón, a la que Ana hace eco, «anthomologeïn» (2,38), constituye un hecho propio, distinto de la presentación, aunque tuviera lugar también con ocasión de la visita de María y Jesús al templo para la purificación. Fijémonos en algo interesante: Lucas hace resaltar que Ana hablaba del acontecimiento «a todos los que esperaban la

3. *Der Messias und das Gottesvolk*, p. 282.

redención de Jerusalén» (2,38). Esto vuelve a situarnos en el clima de los pobres de Israel, de los que esperaban la inminencia de la intervención divina. Pero la publicidad dada por Ana al suceso deja suponer que el recuerdo se había conservado en aquel círculo del que procedieron, en parte, los primeros discípulos de Jesús. Y es muy natural que, una vez reconocido Jesús por ellos como el Mesías esperado, el recuerdo de un testimonio tal como el de un judío tan venerado como Simeón, adquiriese, después de pentecostés, un valor excepcional. Remarcaremos una vez más, que Lucas subraya de paso el origen de las informaciones sobre las que se apoya su relato, y que han sido objeto de la encuesta de que nos habla en el prólogo de su Evangelio (1,3).

El encuentro de Simeón y Jesús origina una especie de duplicado en el texto de Lucas. Tenemos primero una acción de gracias a Dios, acompañada del cántico *Nunc dimittis* (2,28-32). Y después, una bendición a los padres de Jesús, seguida de una profecía (2,33-35). Es evidente que se trata de dos tradiciones diferentes yuxtapuestas por Lucas. La primera se remonta a la primitiva comunidad cristiana, como sucede con los otros cánticos. Constituye un *midrash* análogo a los que hemos encontrado en el relato de la natividad. La segunda diríase que expresa el mismo contenido de la profecía de Zacarías. Es mucho más difícil de explicar, y presenta un carácter muy arcaico. Es puramente judía. No implica ninguna elaboración teológica. Parece proceder de la tradición histórica original, recibida por

Lucas del ambiente familiar de Jesús. Por tanto, estudiaremos primero dicha tradición.

Sus elementos son los siguientes: En primer lugar, el Espíritu Santo impulsa a Simeón a acudir al templo (2,27). Esto indica que se trata de una acción divina singular. De la misma manera que «el Espíritu Santo condujo a Jesús al desierto» (4,1). Es algo más que aquella asistencia ordinaria del Espíritu, de que se habla anteriormente (2,25). En el templo, Simeón encuentra a María y José, y los bendice, cosa que era normal. Y es entonces cuando pronuncia un oráculo concerniente al niño, oráculo que demuestra que el anciano vislumbra lo que será su misión en Israel. Es notable el contenido del oráculo. Se compone de cuatro miembros de frases que van repitiendo todos la misma idea. El niño «será puesto para caída y resurrección»; será «un signo de contradicción», «será una espada que atraviesa» y «revelará los pensamientos de los corazones» (2,34-35).

Cada uno de estos miembros de frase presenta sus dificultades. Respecto al primero, dom Winandy[4] observa que caída y resurrección, tanto puede significar caída seguida de regeneración, como separación entre los que caen y los que se levantan. La sugerencia es seductora, pero el contexto no parece admitirla. La expresión de caída evoca la piedra de tropiezo. Pero tampoco podemos seguir a Laurentin (l.c., p. 89) al considerar esta imagen como base de nuestro pasaje.

---

4. *La prophétie de Syméon,* RB 72 (1965) 332.

El sentido más difícil es el de «la espada». Actualmente, están de acuerdo H. Sahlin (op.cit., p. 273), R. Laurentin (l.c., p. 90) y el padre Benoit[5] respecto a su significado: es a la vez la espada que destruye y la espada que discierne. Así, destruyendo a unos, preserva a los otros. Éste es el sentido que hallamos sobre el uso de la espada, en Ez 14,17; en Sab 18,15; en Ap 19,15; y en Heb 4,12. Lo que apoya este significado es que, tanto en este último pasaje como en el que estudiamos, la espada simboliza la palabra de Dios que discierne los pensamientos de los corazones. De esta manera, lo que Simeón profetiza del niño es que será aquel en torno al cual se discernirán los hombres. Es el tema que desarrollará Jn 3,18.21.

Subsiste una dificultad en el hecho de que la predicción sobre la espada va dirigida a María. El padre Benoit, lo mismo que Laurentin, recurre para explicarlo a una topología que identifica a María con la hija de Sión y, por ende, con el pueblo de Israel, en el interior del cual se hace el discernimiento. Pero, esto deriva de la teología ulterior de Lucas, y, al parecer, este fragmento no es suyo, sino recibido de la tradición anterior. En realidad, no es necesario recurrir a esta interpretación. El sentido más obvio es que, incluso para María, es Jesús quien opera este discernimiento del corazón que, en el caso de ella, manifestará su fe. Es exactamente lo que ya tuvo lugar en la anunciación. Sea como fuere, las expli-

5. *Un glaive te transpercera l'âme*, CBQ 25 (1963) 254-255.

caciones psicológicas que relacionan el tema con los sufrimientos del alma de María durante la pasión, son ajenas al texto.

Queda la cuestión del contexto de la profecía. Su tema general es el del discernimiento que se hará alrededor del niño. Y precisamente este tema es capital en los documentos de Qumrán. Está en relación con las dos mentalidades. Será plenamente realizado en el tiempo de la visita de Dios. Más en especial, algunos temas precisos de nuestro texto hallan su equivalente en el *Documento de Damasco*. El mejor contexto para el tema de la caída y la resurrección, es el de la «tienda de David» según Am 9,11, citado en VII, 7, y relacionado con Zac 12,7 [6]. El tema de las disposiciones *(dialogismoi)* interiores, es también qumraniano. El de la «contradicción» que hallará el enviado de Dios, constituye el fondo del *Pesher de Habacuc*. Como ya hemos visto que, por otra parte, Simeón, por todas sus características personales, estaba adherido al círculo sadocita, es posible que este pasaje, que al parecer procede también del mismo ambiente, nos transmita el texto auténtico de su profecía.

Al lado de esta primera versión del encuentro de Simeón y Jesús, que creemos proviene de la tradición original del medio ambiente de María, Lucas nos ha conservado otra, fruto de la elaboración litúrgica de la primitiva comunidad, y que podría asimilarse a las que encontramos en el relato de la

6. Véase J. DANIÉLOU, *Études d'exégèse judéo-chrétienne*, p. 100.

natividad con el cántico de los ángeles. Esta versión refiere el gesto de Simeón tomando al niño en sus brazos, y pone en sus labios el *nunc dimittis* que es una expresión de sus sentimientos. De hecho, este cántico es un himno de acción de gracias. Todo su contexto es litúrgico. El gesto de coger al niño en brazos, es un ademán de ofrenda. Las palabras «dio gracias» *(eulogein)* son típicamente litúrgicas. También lo es el vocabulario del cántico, en especial la palabra «dueño» (déspota), que no es neotestamentaria sino que pertenece a la liturgia helenística [7]. Todo esto hace ver en el *nunc dimittis* un himno arcaico judeocristiano, que, si bien es Lucas quien lo pone en labios de Simeón, proyecta sobre éste la fe de toda la Iglesia posterior a pentecostés. El himno es típico de los *midrashim* judeocristianos. Todo él está formado por expresiones tomadas del Antiguo Testamento y especialmente de los textos en que los profetas describían la salvación escatológica. La expresión «ver la salvación», la hallamos varias veces en Isaías, pero particularmente en 40,5: «Toda carne verá la salvación». Nótese que el tema de la «consolación» se encuentra en 40,1: «Consolad a mi pueblo». El tema «ver la salvación» era corriente en el judaísmo contemporáneo de Cristo; lo encontramos en CD, 20,34. El término «luz de las naciones» lo usa Isaías en 49,6. Es notable que estos dos pasajes de Isaías, 40,3-5 y 49,6, sean citados en otros lugares del Nuevo Testamento. Forma-

7. Véase *1 Clem.*, LXI, 1,2.

ban parte de los *testimonia* mesiánicos de la comunidad. Es, pues, normal que las mismas expresiones se encuentren en el himno. En cuanto al tema de «la gloria de Israel» manifestada «a la vista de todos los pueblos», pertenece también a la misma sección de Isaías: «Entonces las naciones verán tu justicia y todos los reyes tu gloria» (62,2). Así pues, podemos decir que este fragmento procede todo él del Antiguo Testamento, salvo el hecho de estar en presente los verbos que en los profetas estaban en futuro: ya no dice «verán», sino «han visto». Cabe preguntarse: Este himno ¿fue integrado por Lucas en su texto, o lo compuso él personalmente? Es el mismo interrogante que hallamos respecto al *magnificat*, el *benedictus* y el *gloria in excelsis.*

Sea cual fuera la respuesta, lo interesante es advertir que la manera de proceder del autor es la misma en el episodio de Simeón que en el de la presentación. En este último, Lucas se basa en el hecho histórico de la visita de María al templo con motivo de la purificación, para poner de relieve que la presencia de Jesús en el templo tiene el significado de expresar su carácter sacerdotal y sacrificial. Lo mismo sucede en el episodio que ahora nos ocupa. Lucas parte del hecho histórico del encuentro con Simeón en el templo y de la profecía de éste. Pero orienta dicho encuentro en un sentido litúrgico, poniendo en labios de Simeón un cántico de acción de gracias por el advenimiento mesiánico. También hallamos en esta circunstancia un distintivo propio de Lucas: pone el acento sobre el

templo y el culto. Jesús es, misteriosamente y a un mismo tiempo, el verdadero templo, el verdadero sacerdote y el verdadero sacrificio. Lo mismo volveremos a descubrir en el último episodio del evangelio de la infancia: Jesús en el templo, en medio de los doctores.

# VII

## JESÚS Y LOS DOCTORES

El final del capítulo segundo del Evangelio de Lucas, presenta una escena que tiene un carácter exclusivo, pues es el único de todo el Evangelio que nos deja entrever alguna cosa de lo que Roberto Aron llama «los años oscuros de Jesús», es decir, los años que median entre su nacimiento y su vida pública. Constituye por sí solo una sección propia, puesto que los Evangelios de la infancia terminan en el versículo 40 con la conclusión: «Y el niño crecía y se fortalecía, colmado de sabiduría. Y la gracia de Dios estaba en él.» Si Lucas ha conservado este episodio es porque la entrada en la adolescencia constituía un dato normal en el género biográfico tal como estaba en boga entre sus contemporáneos, y también porque quería acabar con una alusión al templo esta parte de su Evangelio que se iniciaba igualmente con una alusión al mismo.

EPISODIO HISTÓRICO.

Es curioso que el episodio de Jesús en el templo sea aquel cuya historicidad ha discutido mayormente la exégesis comparativa, y al mismo tiempo aquel sobre cuya historicidad los exegetas contemporáneos se muestran más positivos. Las razones opuestas a la historicidad están basadas en las analogías que el episodio presenta con lo que encontramos en otros muchos relatos hagiográficos. Algunas de esas analogías muy remotas no se conservan. Así por ejemplo, las leyendas concernientes a Buda, indicadas por Clemente, y las narraciones griegas referentes a la infancia de Ciro y de Alejandro. Más verosímil sería la influencia de algún *midrash* sobre la infancia de Moisés, de Samuel o de Daniel. Pero, es muy distinto ver en el episodio referido por Lucas una leyenda copiada de la hagiografía judía, y juzgar que Lucas retuvo un dato histórico porque entraba en el cuadro del género literario de la vida de los grandes hombres.

Las razones que tenemos para pensar que se trata aquí de un episodio histórico, son decisivas. Precisa distinguir dos aspectos: Por una parte, el episodio se sitúa en un contexto institucional que lo hace realmente verosímil. Y por otra, el acontecimiento en sí no presenta ninguna analogía formal con los paralelos que se le comparan y sólo puede proceder de una tradición histórica.

Estos dos puntos han sido notablemente realzados por el libro que René Laurentin acaba de

consagrar a nuestro episodio, bajo el título: *Jésus au Temple. Mystère de Pâques et Foi de Marie en Luc 2,48-50* (Gabalda, París 1966). Es un libro interesante, tanto por lo prolijo de su información como por la seguridad de juicio que en él se manifiesta. El presente capítulo le será en gran manera tributario; tan sólo diferirá en la presentación: Laurentin parte de la redacción lucana, para remontarse a los datos históricos originales. Yo seguiré el método inverso, partiendo de los datos históricos para estudiar su elaboración por Lucas.

En lo relativo al contexto institucional, Roberto Aron recuerda el examen que pasó un niño de doce años, ante los doctores, sobre el contenido de la ley. Laurentin, por su parte, escribe: «El marco de los acontecimientos concuerda, paso a paso, con los datos históricos, geográficos, sociológicos y religiosos, que el examen científico no hace más que confirmar. La peregrinación anual a Jerusalén (2,41), la práctica de aquella obligación legal y de otras, a partir de los doce años (2,41), la caravana del versículo 44, la existencia de un centro docente en la montaña del templo (2,46), la posibilidad de discusiones familiares entre un niño y los doctores de la ley (2,46-47), y la posición "sentada" de Jesús (2,46), todo esto es conforme a las costumbres del tiempo» (op.cit., p. 146).

Tengamos en cuenta que el autor del Evangelio, Lucas, es un griego. El perfecto acuerdo de lo que nos dice con lo que sabemos por los escritos rabínicos, acerca de las costumbres judías de la época,

prueba hasta qué punto se preocupa de dar una información exacta y objetiva. «La invención —escribe muy justamente Laurentin— siempre halla su contradicción en los datos históricos, sociológicos y religiosos» (p. 146). Tenemos aquí un verdadero test de la solicitud de Lucas por la objetividad histórica. Laurentin no tiene toda la razón cuando continúa escribiendo: «Esta dimensión del relato no merece que nos entretengamos más» (p. 146). Yo creo que sí que merece nuestra atención, pues, no carece de importancia que la historicidad de los Evangelios sea atestiguada, si es verdad que la realidad de la encarnación es función de dicha historicidad.

Mas no es solamente el contexto del episodio lo que presenta algunas garantías de historicidad, sino también el hecho histórico en sí mismo. Vuelvo a citar a Laurentin: «La presentación que nos hace Lucas, no ofrece ninguna dificultad en el terreno de lo verosímil. El curso de los acontecimientos: la búsqueda del niño, la congoja de los padres, el discreto reproche de la madre, la respuesta de Jesús igualmente discreta y formulada en un estilo que no desentona en boca de un niño, la momentánea incomprensión, la silenciosa meditación de María, el humilde regreso a Nazaret, todo esto tiene un sello de veracidad que no da lugar a objeciones. Ha sido necesaria la crítica febril y la minuciosidad artificial en el análisis para suponer aquí lo inverosímil» (p. 145).

Del conjunto de estas observaciones, podemos

concluir con toda certeza que nuestro relato pertenece a un género literario histórico y que, por consiguiente, se remonta, en su primer origen, al testimonio de testigos de vista. No tenemos que hacer hipótesis sobre ese testimonio, puesto que una vez más Lucas nos indica su fuente, al escribir en el versículo 51: «Su madre conservaba todas aquellas palabras *(rhemata)* en su corazón.» Teníamos ya una frase análoga en 2,19. La fuente de nuestro relato es, por tanto, el testimonio de María. Pero, sin duda, este testimonio Lucas no lo recibió directamente de María. Es también al medio judeocristiano y particularmente a los parientes de Jesús, a quienes debemos el haberlo conservado. Y esto sucedió porque tenía un interés para la catequesis.

INTERÉS CATEQUÉTICO.

El interés de la primera comunidad cristiana, no se fijó en este episodio, como tampoco en los otros, a causa de su carácter anecdótico, sino porque presentaba un contenido importante desde el punto de vista de la fe. Entre los recuerdos de María y su inserción en el Evangelio, Lucas presenta un estadio catequético. Laurentin lo demuestra, pero, sin desprenderlo suficientemente de la elaboración final a cargo de Lucas. Podemos preguntarnos cuál es el significado teológico del episodio. Una cosa nos sorprende inmediatamente: es el primer episodio de todos los Evangelios en que nos hallamos ante una palabra y una acción de Jesús. Esto ha sido

bien comprobado por Laurentin (p. 163). Por ese motivo, es muy diferente de los Evangelios de la infancia y en cambio se parece más a los relatos de la vida pública.

De hecho, nuestra narración contiene tres elementos sucesivos que encierran cada cual su significado propio y presentan paralelos con ciertos episodios de la vida pública. El primero, es la inteligencia *(synesis)* de que Jesús da prueba en las respuestas que aporta a las preguntas de los doctores de la ley, inteligencia que les llena de estupor (2,47). Los Evangelios apócrifos desarrollan este tema atribuyendo a Jesús conocimientos de toda clase: es el tema del «hijo pródigo». Mas, en nuestro Evangelio no se trata de esto. Las preguntas de los doctores de la ley, eran referentes a la interpretación de la Escritura, ya se tratara de la *halakha,* de la casuística o del *pesher,* sobre el significado de las profecías. Lo que deja pasmados a los doctores, es la profundidad con que el adolescente interpreta la ley.

Y esto se encuentra con frecuencia en la vida pública de Jesús. Los Evangelios nos lo presentan muchas veces discutiendo con los escribas y fariseos, quienes le plantean cuestiones con el fin de desconcertarlo. Y Jesús les deja estupefactos por la sabiduría de sus respuestas (Mt 12,1-8; 19,3-9, etc.). Existe un género literario de las discusiones de Jesús con los doctores; a él pertenece nuestro episodio. Como dice muy bien Gerhardsson, generalmente Jesús aparece en los Evangelios como exegeta,

como quien da a la Escritura una autorizada interpretación. Desde este punto de vista es interesante un pasaje de Lucas. Dice que, después de haber predicado Jesús — o sea, comentado la Escritura — un día de *sabbat,* «ellos quedaron asombrados de su doctrina, porque hablaba con autoridad» (4,32).

Por consiguiente, nuestro episodio tiene como primer interés catequético, manifestarnos a Jesús demostrando una inteligencia de las Escrituras a la que incluso los propios doctores de la ley rinden justicia. Por este hecho, Jesús es designado como un maestro digno de fe. Éste es uno de los aspectos esenciales de lo que la catequesis primitiva enseñaba. Si Jesús es el que salva, también es el que enseña. San Juan pondrá especialmente de relieve este aspecto, al que también los sinópticos atribuyen importancia. Lo que caracteriza nuestro episodio es que esta autoridad de Jesús se manifieste ya en su adolescencia. Luego veremos por qué Lucas lo refiere a causa del valor dado a este aspecto.

El segundo elemento importante para la catequesis, es la conducta de Jesús respecto a María y José. Este aspecto es en sí independiente del primero. Lucas se muestra prolijo en su relato. Jesús se queda en Jerusalén sin prevenir a sus padres. Éstos de momento le creen camino de regreso con otros peregrinos. Pero, al término de la primera jornada, le buscan y, no encontrándole, vuelven a Jerusalén. Es entonces cuando le hallan en el templo. María se queja de la ansiedad que les ha hecho pasar. Todo esto es histórico. Forzosamente María tenía que

guardar el recuerdo de un hecho tan inquietante para ella. Y sería absurdo negar la historicidad y la humanidad del hecho.

Pero el episodio entraña también un alcance doctrinal; por esto la catequesis lo conservó. De nuevo encontramos paralelos evangélicos, en los que Jesús adopta una actitud semejante con María y José. Así por ejemplo, en Lc 8,19-21 (= Mc 3,32). La madre y los hermanos de Jesús quieren reunirse con él y no pueden a causa de la multitud. Se lo comunican a Jesús, el cual responde: «Mi madre y mis hermanos son los que escuchan la palabra de Dios y la cumplen». Lo mismo en la escena de Caná, según Juan. De nuevo vemos aquí que es una enseñanza lo que ha hecho que se conservara el episodio. Y esta enseñanza es, evidentemente, la afirmación que hace Jesús de su pertenencia a otra esfera que no es la de la familia humana.

Esta afirmación se manifiesta en el comportamiento de Jesús: el hecho de no prevenir a sus padres, demuestra su total independencia respecto a ellos, en cuanto Hijo de Dios. Y esta independencia queda subrayada por el contraste con la afirmación que sigue sobre la sumisión de Jesús a sus padres después de su regreso a Nazaret (2,51), afirmación que atestigua su dependencia de María y de José, en cuanto plenamente sometido a la condición humana.

Pero esta acción de Jesús la hacen explícita sus palabras: «Debo estar en la casa de mi Padre» (2,49), palabras que oponen paralelamente su filia-

ción divina a su parentesco humano evocado antes: «Tu padre y yo te buscábamos» (2,48).

Pero esto no agota el contenido catequético de nuestro episodio. Queda un último aspecto: aquel sobre el que Laurentin pone el acento de una manera casi exclusiva y que, por otra parte, representa lo más difícil del texto. Se trata del sentido preciso de aquellas palabras de Jesús: «Debo estar en la casa de mi Padre», y de por qué José y María no entendieron lo que quería decir. En primer lugar, ¿cuál es el sentido de las palabras de Jesús? Es evidente que habla de su Padre celestial. En este sentido las hemos aplicado. Pero la expresión griega es susceptible de muchas interpretaciones que Laurentin enumera (p. 38-72). Parece razonable concluir con varios padres de la Iglesia, más penetrantes en este caso que los exegetas modernos, que el sentido de la expresión sea realmente «en la casa de mi Padre».

Mas, a pesar de esto, la expresión es misteriosa. Laurentin hace notar que «en la casa de mi Padre» está en relación con la presencia de Jesús en el templo, que es la casa del Padre. Pero esto parece derivarse de la interpretación que le da Lucas, más que del significado original de la expresión. De hecho, la clave de las palabras de Jesús debe buscarse en la fórmula que las introduce: «*Debo* estar en la casa de mi Padre». Como indica Jacques Dupont, esta expresión se encuentra seis veces más en el Evangelio de Lucas, y siempre relacionada con la pasión de Cristo como cumplimiento de las profecías (Lc

13,33; 23,26; 24,44, etc.). Parece que este pasaje no es una excepción, sino que constituye el anuncio hecho por Jesús de su pasión. La expresión «en la casa de mi Padre», designaría, pues, aquí el retorno de Jesús al Padre, es decir, su muerte y su resurrección, como dice Laurentin (p. 106-107 y 132-133). La profecía que aquí se cumple, puede ser la de Malaquías 3,1-3. El hecho de que Lucas mencione que Jesús fue hallado en el templo «después de tres días», confirma el significado pascual que tenían para él las palabras de Jesús, pues esta expresión connota generalmente en los Evangelios una alusión al triduo pascual (Lc 24,7).

Esto aclara *ipso facto* la incomprensión de José y de María, que no tendría caso en cuanto a la filiación divina de Jesús, pues María la conocía desde el momento de la anunciación. Los exegetas que interpretan el texto en este sentido, dicen entonces que hay una contradicción. Pero, también, aquí se ha de interpretar el pasaje por los paralelos que presenta. El tema de la incomprensión lo trata Lucas varias veces (9,45; 18,34; 24,25), y cada vez a propósito de palabras en que Jesús designa misteriosamente su pasión. Resulta de esto que la incomprensión aquí no es culpable, sino que procede de que la predicción de Cristo respecto a su pasión debía quedar velada para aquellos mismos a quienes la anunciaba, los cuales no habían de comprender el sentido de sus palabras hasta después de su cumplimiento. Por consiguiente, nuestro pasaje se relaciona aquí con un tercer tipo de episodios re-

tenidos por la catequesis debido a su interés dogmático.

CONTEXTO DE LUCAS.

Nos queda por resolver una última cuestión: la de la parte del escriba Lucas en la elaboración del episodio. A dos preguntas tendremos que responder: La primera es: por qué Lucas es el único de los evangelistas que ha conservado este episodio. Podrían darse, al parecer, tres razones. Laurentin ha puesto de relieve la primera. La escena se desarrolla en el templo (2,46). Y ya hemos observado el interés que tiene Lucas por el tema del templo. Su Evangelio se inicia con la aparición de Gabriel a Zacarías en el templo. Nuestro episodio va precedido del de la presentación de Jesús en el templo. Se comprende que Lucas haya conservado un hecho que le permite terminar esta parte de su Evangelio con una alusión al templo, alusión que pondrá también punto final a todo su mensaje (24,53). Las palabras de Jesús: «Debo estar en la casa de mi Padre», es decir, en el templo, dan a la presencia de Jesús en él su dimensión simbólica, al mostrarlo como figura de su retorno a la casa del Padre.

Pero esto no explica por qué Lucas, a diferencia de Mateo, es el único de los evangelistas que ha conservado un episodio referente a la adolescencia de Jesús. La explicación nos la da su interés, mayor que el de los otros evangelistas, en presentarnos una biografía de Jesús conforme a los cánones del gé-

nero. Y, según dichos cánones, las biografías se interesaban por la adolescencia, tanto en la *haggadah* judía como en la hagiografía griega. Por tanto, Lucas quiso llenar la laguna entre los relatos de la natividad y los de la vida pública. El contenido que da a este período queda indicado por los dos versículos que enmarcan nuestro episodio. En uno y otro (2,40 y 2,52) se trata del progreso de Jesús en sabiduría *(sophia)*. Siendo éste, para Lucas, el contexto esencial del Evangelio de la adolescencia, se comprende que haya elegido para ilustrarlo un episodio en que esta sabiduría de Jesús aparece de una manera particularmente notable.

Pero, a ese respeto de las reglas del género histórico, puede añadirse otra razón, una de orden dogmático, que yo querría sugerir. Muy pronto vemos aparecer en el cristianismo una corriente según la cual Jesús es un hombre como los demás, nacido del matrimonio de María y José, con la única diferencia de que el Espíritu Santo descendió en el momento de su bautismo para hacer de él el profeta por excelencia. Esta corriente la vemos representada por judeocristianos, por ebionitas y por ciertos gnósticos. El Evangelio de Marcos, que comienza la vida de Jesús con el bautismo, podía ser su fundamento. Es posible que una de las razones que impulsaron a Lucas a mostrar a Jesús consciente, ya desde su adolescencia, de que era el Hijo de Dios, fuese refutar este error. Encontramos algo análogo en el Evangelio de Juan, si es verdad que una de sus finalidades fue combatir el docetismo de Cerinto.

La segunda pregunta sería: cuál es la aportación propia de Lucas en la redacción del episodio. Parece demasiado sutil el análisis que de él hace Laurentin, cuando quiere hallar intenciones ocultas en el uso de expresiones como «cumplir», «ir», «buscar», «encontrar», etc. Ciertamente, se pueden dar a estas palabras significados espirituales, como hizo admirablemente Orígenes en sus *Homilías sobre Lucas*, pero cuesta suponer que el mismo Lucas las tuviera presentes. En estos casos, a fuerza de querer probar demasiado, nos arriesgamos a comprometer lo que puede ser considerado como científicamente cierto. No carece de interés para el sentido del episodio, que tuviese lugar en Jerusalén y precisamente en la festividad de la pascua. Pero esto forma parte de la substancia histórica y no de su presentación literaria.

El único punto en que podríamos reconocer con Laurentin la aportación propia de Lucas, es el que concierne a las fórmulas que preceden y siguen al episodio. En la primera, Lucas dice que «el niño crecía y se fortalecía, colmado de sabiduría, y la gracia *(kharis)* de Dios estaba en él» (2,40). Y en la segunda que «Jesús progresaba en sabiduría, en edad y en gracia delante de Dios y de los hombres» (2,52). El estilo parece inspirado por la literatura sapiencial. En ella, la sabiduría es como una designación del mismo Dios. San Pablo, de quien Lucas es discípulo, describirá a Cristo valiéndose de las expresiones de los libros sapienciales (Col 1,15-16). Lucas parece sugerir aquí que es esta sabiduría

divina la que posee Jesús adolescente. El contraste con las expresiones que designan a Juan Bautista adolescente, lo confirma (1,80).

Péguy, en uno de sus libros más inspirados, *Un nouveau théologien: M. Fernand Laudet,* reprobaba a este historiador, que al hablar de Juana de Arco, descartaba los relatos concernientes a su infancia como legendarios. Y, con esta ocasión, Péguy defendía el valor histórico de las narraciones de la infancia de Cristo. Desde hace cincuenta años, la crítica ha continuado ejercitándose sobre ellos. Pero, lejos de disminuir su valor, ha permitido comprenderlos mejor. Un conocimiento más profundo del ambiente judío, y el descubrimiento del lugar que ocupaba la familia de Jesús en la comunidad judeocristiana, han confirmado el valor histórico de estos relatos. El estudio literario de los Evangelios, ha demostrado que se inspiraron en la técnica judía de la historia. Su contenido dogmático, en particular la concepción virginal, pertenece al fondo más antiguo de la tradición apostólica y, porque ignoran todo esto, ciertos cristianos se imaginan erróneamente que es legítimo emitir dudas sobre la historicidad de los Evangelios de la infancia.

Entre los problemas que preocupan actualmente a la conciencia cristiana, figura en primer término el de la interpretación del Nuevo Testamento. Y, dentro de él, son particularmente examinados los episodios referentes a la infancia de Cristo. En narraciones como la anunciación y la adoración de los magos ¿cuál es la parte de verdad histórica y cuál la parte de expresión literaria? Ciertamente, no es más científico ponerlo todo en tela de juicio que tomarlo todo al pie de la letra. El único método auténticamente crítico es el que discierne, en estos relatos, lo que resulta del testimonio de los que han intervenido directamente en los acontecimientos humanos y divinos que se nos refieren, y lo que resulta de la elaboración de estos testimonios en la predicación de la Iglesia primitiva en un principio, y después en la redacción escrita de los Evangelios.

La originalidad del libro del padre DANIÉLOU estriba en que, aun teniendo en cuenta las aportaciones de la escuela de la historia de las formas, se ha servido de las más recientes orientaciones de la investigación. sin olvidar el lugar que ocupan los familiares de Jesús en la comunidad cristiana primitiva.

Sobrecubierta de A. TIERZ